

מטרה המקדשת את האמצעים

נחום רקובר

מטרה המקדשת

את האמצעים

ספרית המשפט העברי

ספריית המשפט העברי

משרד המשפטים
מורשת המשפט בישראל

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע
לסדר או לקלוט בכל דרך ובכל אמצעי אלקטרוני אופטי או מכני או
אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה



כל הזכויות שמורות

מורשת המשפט בישראל
ת"ד 7483 ירושלים 91074
תש"ס – 2000
ירושלים

תוכן העניינים

התוכן לפרטיו 7

הקדמה 13

פרק ראשון: מבוא 15

פרק שני: גדולה עברה לשמה 35

פרק שלישי: התגברות היצר כשיקול לעבור עברה קלה יותר 111

פרק רביעי: דירוגן של מצוות ושל עברות 151

פרק חמישי: עברה שבין אדם לחברו מול ערך אחר 169

פרק שישי: הצלת עצמו והצלת אחר 201

פרק שביעי: חילול שבת לשם הצלה משמד 261

פרק שמיני: נישואי מינקת חברו במופקרת לזנות 293

פרק תשיעי: שיקולים בתחום הענישה 301

פרק עשירי: דברי סיכום 407

מפתחות 419

תקציר באנגלית vii

התוכן לפרטיו

הקדמה 13

פרק ראשון: מבוא 15

נספח: תשובת הרמב"ם בעניין הנטען על השפחה 30

פרק שני: גדולה עברה לשמה 35

'גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה' 35

איסור הנאה מן העברה 42

היתר לעבור על איסור עריות לשם הצלה 46

הסתמכות על 'גדולה עברה לשמה' בספרות השו"ת 52

'בכל דרכיך דעהו' – אפילו לדבר עברה 55

'פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה' 60

חילול השם וקידוש השם – הריגת בניו של שאול המלך 61

לא עשו אלא ליתן פתחון פה 63

מקושש לשם שמים נתכוון 64

ביקורת על מעשהו של אהרן הכהן 66

'עברה לשמה' בספרות החסידות 67

הסתייגות מהסתמכות על 'עברה לשמה' – רמח"ל 88

הסתייגות מהסתמכות על 'עברה לשמה' –

ר' חיים מוולוז'ין ובית מדרשו 91

סיכום 101

פרק שלישי: התגברות היצר כשיקול לעבור עברה קלה

יותר 111

מבוא 111

מי שיצרו מתגבר עליו 116

'תחילתה באונס וסופה ברצון' 126

פטור מעונש 138

אנוס מחמת יצרו ואנוס מחמת ייסורים ופחד מיתה 139

דין שמים 141

מי שאינו חושש לעבור עברות 142

סיכום 147

התוכן לפרטיו

- פרק רביעי: דירוגן של מצוות ושל עברות 151
'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה' 152
'עשה' ו'לא תעשה' 157
עברות שהוגדרו כבעלות משקל רב 160
עשרת הדיברות 162
עברות שדינן 'הרג ואל יעבור' 163
עברות מדאורייתא ועברות מדרבנן 165
סיכום 166

- פרק חמישי: עברה שבין אדם לחברו מול ערך אחר 169
גולה לשם הצלת נפש 170
הוצאת שם רע לשם הבאת שלום 175
א. תשובת ר' משה איסרלש 175
1. מותר לשנות מן האמת מפני השלום 176
2. מותר למחוק שם ה' מפני השלום 177
3. 'גדולה עברה לשמה' 180
4. סייג להיתר 180
5. פרסום ההיתר 181
6. האם השלום דוחה גם עברות שבין אדם לחברו? 182
7. האם מותר להקריב את היחיד למען הרבים? 186
ב. תגובת הרי"ז מינצברג 188
1. אין להתיר לשנות אלא על דבר שכבר עבר 188
2. אין להתיר לשנות בשינוי גמור 189
3. השלום כשיקול למחיקת שם ה' 190
4. מחיקת שם ה' לבירור דינה של אישה סוטה אינה עברה 191
5. אין 'עשה' דוחה 'לא תעשה' במצוות שבין אדם לחברו 191
ג. טבלה מסכמת 193
'עשה דוחה לא תעשה' במצוות שבין אדם לחברו 194
סיכום 196

- פרק שישי: הצלת עצמו והצלת אחר 201
סוגיית 'הדביק פת בתנור' 201
הצלת עצמו 203
הצלת אחר 216
א. יש להציל אם המציל גרם לאיסור 218
ב. יש להציל במצווה רבה ובמצווה דרבים 219

התוכן לפרטיו

- ג. אין להציל מי שפשע 220
טבלה מסכמת 222
- 'עמוד וחטא' כ'התנדבות' ולא כהוראת בית דין 223
- איסור שעונשו מיתה ואיסור המחייב קרבן 224
- 'ניחא ליה לחבר' וכו' – מחלוקת תנאים 225
- ויתור על קיום מצווה לטובתו של אחר 226
- 'מצוה רבה' 228
- האם ההיתר תלוי בעובדה שה'ניצול' לא פשע? 292
- 'מצוה דרבים' 233
- הרחבת המושג 'מצוה דרבים' 236
- הצלה מאיסור אשת איש ומריבוי ממזרים 239
- הצלתו של מי שפשע 241
- הצלת מי שעבר ב'אונס' ומי שנתפתה 242
- 'איסור קל' 248
- 'איסור קל' שדחייתו עלולה להסב נזק לרבים 250
- הלכה למעשה בהצלה מאיסור 253
- סיכום 255
- א. הצלת עצמו 255
- ב. הצלת אחר 256
- פרק שביעי: חילול שבת לשם הצלה משמד 261
- שיטת הרשב"א: אין לחלל את השבת 263
- השגת ר"י קארו: מותר לחלל את השבת 269
- סתירה בדברי הרמ"א 271
- המרת דת היא בכלל 'יהרג ואל יעבור' ולכן זו הצלה ממיתה 273
- הצלת אנוס בשאר עברות 274
- הבחנה בין איסור מתמיד לאיסור חד-פעמי 275
- אין להציל אנוס, אפילו בהמרת דת 277
- הצלה מהמרת דת 'עדיף מפיקוח נפש' 280
- הצלה מהמרת דת כפיקוח נפש – כדי שיקיים את המצוות 282
- היתר לחילול שבת גם בהמרת דת מרצון 284
- השגה: אין לחלל שבת בהמרת דת מרצון ואין לדמות הצלה מחטא להצלת הגוף 287
- סיכום 290

התוכן לפרטיו

- פרק שמיני: נישואי מינקת חברו במופקרת לזנות 293
היתרו של מהר"י מינץ 293
הרחבת ההיתר בחיי אישות בלא קידושין 299
סיכום 300

פרק תשיעי: שיקולים בתחום הענישה 301

- חשש שהעבריינין יצא לתרבות רעה 301
הוצאת ילד מבית הספר כסנקציה נגד האב
– תשובת רב פלטוי גאון 315
'לא יומתו אבות על בנים'
– הלכת הרמב"ם בדבר עונש הטף בעיר הנידחת 321
'לא יומתו אבות על בנים' מול 'פוקד עון אבות על בנים' 322
שיטת הרמב"ם – בניו הם כקניינו 331
הבחנת הרמב"ם בין הריגת כופר והריגת עונש 334
תקדימים מכתבי הקודש 337
דעת הרמ"ה וחכמי לונל בעניין עונש הטף והנשים 341
הסברים נוספים בשיטת הרמב"ם 350
נספח: הענשת אדם בעוון אחרים 354
א. הענשת נקיים בעוון אחרים לצורך שעה 354
ב. הענשת קרובים בגלל זיקתם לעברה 357
ג. ביטול שידוך בגלל קירבת המשודך למומר 358
ד. אוי לרשע – אוי לשכנו 359
ה. 'את אביה היא מחללת' 361
אישה המאיימת להשתמד – התשובות ב'פחד יצחק' 365
א. תשובת ר' יעקב אבוהב 366
ב. תשובת ר' בנימין בר' אליעזר כהן 370
ג. תשובות ר' יהודה בר' אליעזר בריאל ור' משה חאגיז 371
ד. תשובת ר' יוסף פיאמיטה 373
ה. תשובת ר' שמשון מורפורגו 378
ו. תשובת ר' יצחק למפרונטי 381
ז. תשובת ר' יוסף ברוך קאזיס 382
פסקים נוספים 390
סיכום 395

פרק עשירי: דברי סיכום 407

מפתחות 419

מפתח העניינים 419

מפתח המקורות 519

רשימה ביבליוגרפית 600

תקציר באנגלית vii

כי ישרים דרכי ה'
ולדיקים ילכו בם
ופשעים יכשלו בם
הושע יד, י

מבוא

הוגי דעות ואנשי מעשה, בכל הדורות ובני כל האומות, התמודדו עם השאלה: האם 'המטרה מקדשת את האמצעים'¹? לכל אדם ולכל חברה יש מטרות שהם רואים אותן כמוצדקות ונעלות, והם פועלים להגשמתן. מכאן חשיבותה העליונה של השאלה: האם מותר להשתמש בכל אמצעי, גם באמצעי שלילי, להשגת המטרה החיובית? יש שהשיבו על שאלה זו ב'לאו' מוחלט, ודרשו שרק אמצעים כשרים ישמשו להשגת המטרה. מצד שני, יש שהשיבו על שאלה זו ב'הן' מוחלט, ולא הציבו כל מגבלות על האמצעים להשגת המטרה המוצדקת. ברם, אפשרית גם עמדת ביניים, ולפיה מותר לעתים להשתמש באמצעים פסולים מסוימים להשגת מטרה נעלה.

חכמינו עסקו רבות בשאלה זו, אף כי לא השתמשו במונחים 'מטרה' ו'אמצעים'.

טבעו של החוק שהוא כללי, ואינו נותן מענה הולם לכל

¹ לדעה שהמטרה מקדשת את האמצעים, ראה לדוגמה: Nicoli Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago 1996), Book 3, Chapter 9; Hermann Busembaum, *Medulla Theologiae moralis*, lib. VI, tract. 6, cap. 2, Art 1, Emma Goldman, *My Further Disillusionment in Russia*, ; (נזיר ישועי) s. 8 1922 (אנרכיסטית). לדעה שהמטרה אינה מקדשת את האמצעים, ראה לדוגמה: St. Jerome, Letter 48; Blaise Pascal, *Provinciales ou Lettres ecrites par Louis de Montalte a un provincial de ses amis*, 7-eme lettre; Christopher Dawson, *The Judgment of the Nations*, London 1943, p. 8; John Marshall, *M'Culloch v. Maryland*, 17 U.S. (4 Wheat.) 316, 421 (1819).

המצבים האפשריים. בשל כלליותו של החוק ואי-התחשבותו בנסיבות המיוחדות, יש והוא גורם עוול לפרט. הן חכמי אומות העולם הן חכמי ישראל דנו בסוגיה זו, וחיפשו דרך ליישור העיוותים². דברים אלה נכונים גם לעניין אי-התחשבות החוק במניעיו של האדם בשעה שהוא עושה את המעשה.

העדפת ערך אחד מפני ערך אחר היא בעיה מורכבת מכמה צדדים: בפגיעה בערך הנדחה (כגון בביצוע עברה) ובסיכונים שהיא טומנת בחובה. כך הוא הדבר בין אם ההכרעה נעשית על ידי הפרט, ה'נוטל את החוק לידיים' בהתאם להבנתו את הערכים ואת הנסיבות, ובין אם ההכרעה נעשית על ידי בעל סמכות, המציב גבול לציות לחוק, וקובע כי בנסיבות מסוימות אין החוק חל. בעל הסמכות מגמיש בזה הוראות שמטבען הן נוקשות. הסיכון הוא שהפרט עלול להקיש מעניין לעניין ומעניין לשאינו עניין ולפרוץ גדרות תוך הסתמכות על גמישותן של הוראות החוק. יתרה מזו, הוראה מגמישה כזו עלולה להיות עבור הפרט תמריץ שלילי לקיום החוק, אם ייווכח כי יש אפשרות ליוזם נסיבות מסוימות ובעקבותיהן – הוראות חדשות, בעוד שאם לא הייתה מסתמנת אפשרות לשינוי החוק, לא היה הלה יוזם את הנסיבות הללו. ויש שהכרעה מטעמו של בעל סמכות היא חמורה אף יותר מהכרעתו של הפרט, כי בעל הסמכות נותן 'הכשר' למעשה שמטבעו אינו כשר, מה שאינו כן הפרט, העושה כן בלא גושפנקה מוסדית.

העדפת ערך מפני ערך, במובנה הרחב, היא נושא חובק עולם. עניינו של חיבור זה הוא בעיקר בהדגשת המניע החיובי כשיקול בהעדפת ערך

² ראה: אתיקה לאריסטו (מהדורת ניקומאכוס), ספר חמישי, 10, 3, 1137B, וכן ברטוריקה, 1, 13, 13, 1374A; מורה נבוכים, חלק ג, פרק לד; עקידת יצחק, שער מג, פרשת יתרו (ד"צ תשל"ד), צה ע"ב – צו ע"ב. וראה א' קירשנבאום, 'דיני היושר במשפט העברי', דעת 13 (קיץ תשמ"ד), עמ' 43–54, והספרות הנזכרת בו; N. Rakover, Law and Equity in Aristotle and Maimonides, in: *Varia Turcica X; Individu et Societe; L'influence D'Aristote dans le Monde Mediterranee; Actes du Colloque d'Istanbul, 1986* (Edites par Thierry Zarcone), Istanbul-Paris 1988, pp. 69–76.

מפני ערך; וזאת, כפי שעולה מן המקורות של המשפט העברי. אכן, ישנן קטגוריות אחדות שלא נעסוק בהן:

יש עברות שהכוונה השלילית מהווה בהן מרכיב ממרכיבי העברה, וממילא אין נעשית עברה אם המניע הוא חיובי, ובאלה אין אנו מדברים. כך למשל, באיסור גנבה – יש שרצו לומר שאם הכוונה בגנבה היא לטובת הנגב, אין בה איסור מן התורה (אם כי יש איסור מגזרת חכמים)³. וכך הוא באיסור 'ולפני עור לא תתן מכשל' (ויקרא יט, יד), שיש שפירשוהו כך, שאם מגמת הפעולה היא לטובתו של הזולת, נשמט בסיסו של האיסור⁴.

ויש הוראות שמגמתן היא תיקון, ולכן כאשר אין במעשה משום תיקון, אין לפעול על פיהן. כך פירש ה'חזון איש' את ההוראה בדבר 'מורידין ולא מעלין', והסיק שמשום כך אינה נוהגת בימינו: 'ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו נסים מצוין, ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם, ומביא דבר וחרב ורעב בעולם. אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואַלְמוּת, ח"ו. וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון. ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת'. כשאנו מדברים על דחיית נורמה אחת מפני נורמה אחרת, עלינו לתת

³ ראה לחם משנה, על הלכות גנבה, פרק א, הלכה א; שו"ת חוט המשולש, לר"ח מוולוז'ין, סימן יז. וראה נ' רקובר, 'בעיות יסוד בהלכות גניבה במשפט העברי', סיני מט (תשכ"א), עמ' רצו, פרק ה: המטרה בגנבה. וראה עוד: ספר חסידים, מהדורת מרגליות, סימן תקפה, במי שגנב מאביו משום שראה שאחרים גונבים ממנו הכול, וחשש שיישאר אביו בלא כלום. וראה שם בהערות מקור חסד.

⁴ ראה: שו"ת מנחת שלמה, לר' שלמה זלמן אוירבך, סימן לה, אות א; תשובות והנהגות, לר"מ שטרנבוך, סימן שנח; א"ש וייס, 'הזמנת אורחים לא דתיים לשבת', תחומין יח (תשנ"ח), עמ' 184.

⁵ חזון איש, יורה דעה, סימן ב, ס"ק טז.

את דעתנו לעובדה שיש הוראות בדבר דחיית מצווה מפני מצווה: הן בכללים קבועים, כמו הכלל 'עשה דוחה לא תעשה'⁶; הן לעניין מצבים מסוימים, כמו מצב של פיקוח נפש, שאז נדחים רוב האיסורים מפני המצווה להציל חיים (כשהדין בהם הוא 'יעבור ואל יהרג')⁷; הן בערכים כמו 'כבוד הבריות', שעליו נאמר: 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה'⁸. כמו כן יש איסורים שקבעום חכמים, וסייגו אותם, שלא יחולו במקום מצווה⁹.

ויש שהתירו חכמים איסור קל כדי שלא יעבור אדם על איסור חמור, תוך שהכירו בחולשותיו של אדם. כך התירו איסור דרבנן, כאשר ישנו חשש שאם לא נתיר לו, יעבור על איסור תורה, מתוך ש'אדם בהול על ממונו'¹⁰, ו'אדם בהול על מתו'¹¹.

⁶ ראה להלן, פרק רביעי, הערה 19, בדברי ר' יוסף שאול נתנון, שאף כלל זה יסודו בתפיסה שאם אדם עובר על 'לא תעשה', לא בכוונה למרוד בה', אלא כדי לקיים מצווה, אינו עובר על איסור כלל.

⁷ לעיון מיוחד ראויים דברי רש"י, סנהדרין עג ע"א, בעניין רודף. על דברי המשנה: 'ואלו שמצילין אותן בנפשן', אומר רש"י: 'ואלו שמצילין אותן מן העבירה'. כביכול, הורגים את הרודף כדי להצילו מן העברה.

על היבטים שונים בדבר התנגשות צו החיים עם ערכים אחרים, ראה: קדושת החיים וחירוף הנפש, קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי, ירושלים תשנ"ג.

⁸ ברכות יט ע"ב. ראה על כך, נ' רקובר, גדול כבוד הבריות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 50.

⁹ כך, למשל, על יסוד הכלל ש'שבות דשבות' במקום מצווה – מותר (ראה שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שז, סעיף ה), דן בשו"ת קול מבשר, חלק א, סימן עט, להתיר טלטול בשבת של תעודה מן המשטרה כדי להשתתף בתפילה בציבור.

וראה גם היתרו של הרב קוק זצ"ל לאכול בשר בתשעת הימים במסעדה כשרה, כדי שלא ייכשלו הבריות בהליכה למסעדת טרפה, משום שזו 'סעודת מצוה', שמותר לאכול בה בשר בתשעת הימים. ראה: צבי קפלן, 'על פסק הלכה אחד של מרן הראי"ה', בספרו: מעולמה של תורה, ירושלים תשל"ד, עמ' צ-צז.

לעומתו, השווה תשובתו של ר' שלום טויבש (שו"ת שאילת שלום, מהדורא תניינא, סימן צו), שאסר למכור בשר בהמה בתשעת הימים, אף שיש חשש בעקבות כך שיהיו מי שיקנו בשר טרפה.

¹⁰ ראה: שבת קנ"ג ע"ב; רמב"ם, הלכות שבת, פרק ו, הלכה כב. וראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך א, ערך 'אדם בהול על ממונו'.

בכל המקרים האלה, שהותרה בהם העברה או נדחתה או שאין לה תחולה כלל, לא נעסוק כאן, אלא רק באופנים שיש לעברה תחולה, והיא לא הותרה ולא נדחתה, ואין בדבר כללים והנחיות קבועים, ואף על פי כן, בנסיבות מסוימות, ראוי לעבור עברה, כגון כשהמטרה היא למנוע עברה חמורה יותר.

מצב מיוחד, שמתעוררת בו שאלת דחיית ערך מפני ערך, הוא כשיצרו של אדם מתגבר עליו, והוא נתקף בדחף חזק מאוד לעבור עברה מסוימת, ויוכל להימלט מכך רק על ידי עשיית עברה קלה יותר. שאלת עשייתה של עברה אחת כדי להציל מעברה אחרת או כדי לקיים מצווה גדולה עלתה בעיקר בתחום איסורים שבין אדם למקום, וראוי לבחון: האם ניתן ליישם אותם פיתרונות גם בתחום היחסים שבין אדם לחברו? השאלה יכולה להתעורר באחד משני אופנים: יש אופן שבו אדם עובר עברה כדי להציל את חברו. מאידך גיסא, יש אופן שבו אדם עובר עברה שיש בה משום פגיעה בחברו כדי לקיים מצווה שבין אדם למקום או כדי לקיים מצווה המביאה תועלת מרובה לאדם אחר. השפעה לשאלתנו יש גם בתחום דיני העונשין, בקביעת העברות ובענישה עליהן: האם יש מצבים שבהם רצוי להתיר איסורים? האם יש מצבים שבהם ראוי להימנע מלהעניש עבריינים או להקל בעונשם, כאשר מיצוי הדין עם העברייני עלול לגרום לתוצאות שליליות לו או לחברה?

ועוד יש לשאלה זו היבטים ציבוריים: באיזו מידה אפשר להגיע ל'הסכמה' חברתית, ולפיה הדרישה מן הזולת תהיה שמירה על מינימום מסוים של ההלכה, ו'ויתור' על השאר, מחשש שאם לא כן, לא ישמור אף על אותו מינימום?¹² ואם אותו 'ויתור' כולל לא רק אי-קיומה של

וראה תשובותיו של ר' יצחק אלחנן ספקטור, שנסתמך על הלכה זו לעניין היתר מינקת (שו"ת באר יצחק, חלק אבן העזר, סימן א, ענף יב; ראה להלן, פרק שמיני, הערה 15); ולעניין היתר יבמה שנישאה בלא חליצה (בשו"ת עין יצחק, חלק ב, אבן העזר, סימן סד).

¹¹ ראה: שבת מג ע"ב; רמב"ם, שם, פרק כו, הלכה כא. וראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך א, ערך 'אדם בהול על מתו'.

¹² ראה הרב י"ד סולובייצ'יק, חמש דרשות, ירושלים תשל"ד, עמ' 118–119.

חובה המוטלת על אחר, אלא גם אי-קיומה של חובה המוטלת על האדם עצמו – האם גם אז מותר לו לוותר ו'להסתפק במועט' למען הזולת? יתרה מזו, לשאלתנו יש השפעה גם במישור החקיקתי, בעקירה של דבר מהתורה, כשיש בדבר תועלת לרבים. וזה לשון הרמב"ם¹³: 'שאפילו דברי תורה, יש לכל בית דין לעקור הוראת שעה. כיצד? בית דין שראו לחזק הדת ולעשות סייג, כדי שלא יעברו העם על דברי תורה – מכין ועונשין שלא כדין, אבל אין קובעין הדבר לדורות, ואומרים שהלכה כך היא. וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים – עושין לפי מה שצריכה השעה'¹⁴. כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו, כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצוות לפי שעה, כדי שיתקיימו [כולם], כדרך שאמרו חכמים ראשונים¹⁵: "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה"¹⁶.

הרמב"ם נסתייע אפוא באמרה תלמודית הנוגעת להיתר חילול שבת לפיקוח נפשו של הפרט לביסוס האפשרות לעקור דברי תורה בהוראת שעה.

אצל הרמב"ם אנו מוצאים הסתייעות גם בכיוון ההפוך, היינו מן היסודות שתיקנו חכמים על פיהם לבטל מצוות כדי לקיים את התורה

¹³ רמב"ם, הלכות ממרים, פרק ב, הלכה ד. הרמב"ם – רבי משה בן מימון; קורדובה, ד"א תתצ"ה (1135) – מצרים, ד"א תתקס"ד (1204). גדול חכמי ישראל בימי הביניים. מחבר 'משנה תורה', 'מורה נבוכים' ועוד.

¹⁴ וראה דרכי הוראה, למהר"ץ חיות (כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א, עמ' רפ), שההיתר של חכמים לעקור דבר מן התורה לצורך שעה הוא בגדר 'חטא כדי שתזכה', שהוא ודאי מותר, מפני שעל מנהיגי העם ונביאיו, מוטל החוב להנהיג את העם על פי התורה, ולכן אין זה בגדר 'חטא כדי שיזכה חברך', אלא כדי שתזכה אתה עצמך. וראה הרב צ' שכטר, 'הגדר של "חטא בשביל שתזכה"', אור המזרח כו, א (תשרי תשל"ח), עמ' 17.

¹⁵ יומא פה ע"ב.

¹⁶ וראה להלן, פרק שביעי, הערה 9, בדבר הלימוד מן הפסוק 'שמרו' וכו': 'חלל עליו שבת אחת' וכו'.

לפסיקה פרטנית, הנוגעת לאדם יחיד. בתשובתו בדבר מי שקנה שפחה, והיא גרה עמו, וריננה עליו העיר¹⁷, התיר הרמב"ם לשואל לשחררה ולשאתה לאישה, אף על פי שיש בזה כעין עברה, לפי שהנטען על השפחה, כלומר החשוד על קיום יחסים עם השפחה, והשתחררה השפחה, אסור לו לשאתה לכתחילה. הטעם שנותן הרמב"ם להיתרו הוא: 'לפי שכבר פסקנו פעמים אחדות בכגון אלו המקרים, שישחררנה וישאנה¹⁸. ועשינו זאת מפני תקנת השבים¹⁹, ואמרנו: "מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו", וסמכנו על דבריהם ז"²⁰: "עת לעשות לה' הפרו תורתך" [תהלים קיט, קכו]²¹, ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך²².

¹⁷ שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן ריא = פאר הדור, סימן קלב.

¹⁸ וראה מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל, ירושלים תשמ"ו, עמ' 301, שבישיבת ארץ-ישראל נהגו לפי אותה קולא לפחות מאה שנים קודם לרמב"ם. וכן ראה שם, עמ' 318.

¹⁹ הביטוי 'תקנת השבים' אינו במשמעו הקלסי, שעניינו מי שגזל קורה ובנאה בבניין, שאינו צריך להשיב את הקורה עצמה, אלא את שוויה (ראה משנה, גיטין ה, ה; וראה נ' רקובר, מעמדו של עבריין שריצה את עונשו [בדפוס], פרק שלישי: 'עידוד חזרתו של העבריין').

²⁰ ברכות נד ע"א: 'ר' נתן אומר: "הפרו תורתך" משום "עת לעשות לה'".

²¹ על שימוש כזה במקור 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', שעניינו לאו דווקא בתקנות חכמים, אלא גם במעשיהם של יחידים, שמותר להם להפר תורה, אנו שומעים גם מדברי רש"י: 'כשבא עת לעשות דבר לשמו של מקום' (לשון רש"י, יומא ט ע"א, ד"ה עת לעשות). ראה: יומא, שם; להלן, פרק חמישי, ליד ציון הערה 26.

וראה א' ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשמ"א, עמ' 76–78. על הסתמכותו של הרמב"ם על 'עת לעשות לה' וכו', ראה גם שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן רנו. וראה א' ברקוביץ, שם, עמ' 77, הערה 8, בעניין פירושו של הרמב"ם. אבל לאור המקורות המובאים כאן, יש לבחון מחדש את דבריו. וראה א' הילביץ, 'עיונים בהקדמת הרמב"ם לחיבורו "משנה תורה"', סיני קיא (תשנ"ג), עמ' כז (בעמ' לט ואילך). וראה להלן, פרק חמישי, ליד ציון הערה 26.

והשווה תשב"ץ, חלק ב, סימן נג, שנשאל בעניין מי שנדר שלא ידבר עם גיטו, ושם יתחרט על נדרו יהיה כופר בתורת משה (ראה להלן, פרק שישי, ליד ציון הערה 23), והשיב שאין להתיר את נדרו, והביא כמה מקורות שעולה מהם שמותר לעקור מצווה מן התורה כדי למנוע חילול השם או כדי לקדש את השם, אבל כתב

שאלתנו מורכבת גם מבחינת מערכת השיקולים שיש לשקול לפני הכרעה האם להתיר איסור: האם מדובר בעברה לשם הצלתו של היחיד מן החטא או לשם הצלתם של רבים?²³ ושוא נותר בהצלת רבים מה שלא התרנו ביחיד?²⁴ האם מדובר רק בעברה לטובת מי שעובר את

שאינם עניין לנידונו: 'ומה שאמרו בפרק הערל (יבמות עט ע"א): "מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא", וכן: "מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא" – אינו ענין לזה'. וכן מה שהתירו לכתוב הלכות (תמורה יד ע"ב) וכן מגילה לתינוק (גיטין ס ע"א), משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', אינו ענין לזה גם כן; 'וכן מה שאמרו: "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" (יומא פה ע"ב) – רחוק מזה; וכן מה שאמרו בפרק קמא דקדושין (כא ע"ב): "מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר נבילות" (ראה להלן, פרק שלישי, ליד ציון הערה 2) – כל אלו וכיוצא בהם אינו ענין לזה כלל'. וראה תשב"ץ, חלק ב, סימן כא, שהסתמך על הכלל 'מוטב שיאכל ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכל בשר נבילות'; ובש"ת מהרי"ק, שורש קכט, ענף ג: 'דבודאי אין לך שעת הדחק גדולה מזו, דיש לחוש ח"ו שתצא לתרבות רעה, ומוטב לאכול בשר תמותות שחוטות מלאכול בשר נבילות'. וכן ראה אגרות ראה, חלק א, אגרות קפט, עמ' רמה, בעניין היתר המכירה בשמיטה: 'על כן הנני מוכרח לצאת בעקבות חז"ל, בכלל "מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ולא יאכלו בשר תמותות נבילות".'

וראה להלן, פרק תשיעי, הערה 22, שהרדב"ז דן בשאלה דומה לשל הרמב"ם.

²² ראה נספח לפרק זה.

²³ להצדקת מסירת עדות שקר בבית המשפט על ידי חוקרי השב"כ, אמרו החוקרים, כי 'עבודת החקירה העוסקת בגילוי פעילות חבלנית עוינת וסיכולו היא משימת קודש המצדיקה את האמצעים, כל האמצעים. אנחנו, אנשי השירות... הננו שליחיו של עם ישראל לבצע פעולות שהמדינה איננה יכולה לקבל על עצמה. מדובר ב"ניקוי ביבים" שקיומם מסכן את ביטחונה של המדינה, ואנחנו אלה שמשימה לא נעימה זו הוטלה עליהם. לא ניתן לנקות ביבים מבלי שתתלכלך בעצמך' (דין וחשבון ועדת החקירה לעניין שיטות החקירה של שירות הביטחון הכללי בנושא פעילות חבלנית עוינת [תשמ"ח], חלק ראשון, עמ' 26; ספר לנדוי, כרך א, עמ' 291).

²⁴ על כך, ראה להלן, בפרק שלישי, 'מצווה דרבים'.

וראה שו"ת מחנה חיים, יורה דעה, חלק ב, סימן ס (ד"ה מכל מקום יש לחקור), שדן בתשובתו הידועה של 'נודע ביהודה' (מהדורא תניינא, יורה דעה, סימן ר"י), בעניין ניתוחי מתים, שמבחין בין אם החולה לפנינו לבין אינו לפנינו. בעל 'מחנה

העברה, או שמא אף בעברה לטובת הזולת בבחינת 'כל ישראל ערבים זה בזה'²⁵? ובטובת הזולת, כשמדובר באדם האחראי לאדם אחר או לחינוכו²⁶, כגון אב כלפי בנו או מנהיג כלפי הציבור, האם ייחשב

חיים' כותב: 'רק ניכר כוונת "נודע ביהודה", שחש פן יחתכו כל המתים ללמוד מהם'. כלומר, משום החשש לפריצת גדר חמורה, לא התחשב 'נודע ביהודה' במצוות פיקוח נפש. עיקרון זה למד הרב ש"ז אוירבך מתוך דברי 'מחנה חיים' (כפי שהביא מ' הלפרין, רפואה ומשפט, גיליון 4 [מרס 1991], עמ' 34, ושם בהערה 16).

²⁵ שבועות לט ע"א. וראה להלן, סוף הערה 26.

²⁶ וראה להלן, פרק שישי, הערה 58, בדברי הרב קוק, לעניין שייחשב האב כמי שגרם לבן לחטוא. מגן אברהם, סימן תקצו, ס"ק ג, על הלכת הרמ"א שם: 'אבל קטן, אפילו הגיע לחינוך, מותר לומר לו שיתקע', כותב: 'אף על פי שאין אומרים לאדם: "חטא בשביל שיזכה חברך", ואם כן, היאך עובר באמירה בשביל חינוך הקטן? יש לומר, שהוא עצמו זוכה בכך שמחנך הקטן (רא"ם). מקור דברים אלה בפירושו של הרא"ם לסמ"ג, הלכות שופר, עשה מב. הסמ"ג כתב: 'ונשים – אין מתעסקין בהם לתקוע בשבילם, דאין אומרים לאדם: "חטא בשביל שיזכה חברך"'. ובפירושו הרא"ם לסמ"ג, שם, כתב לעניין קטן שהגיע לחינוך, שהוא מחויב לחנכו, שאינו נקרא חוטא... מאחר שהוא עצמו זוכה באותה תקיעה, שמקיים בה מצות חנוך'. אולם מדבריו נראה, שלא התכוון לומר שיש היתר מיוחד לאב כלפי בנו, שכן בהמשך דבריו הוא שואל ממה שאמרו לעניין רדיית הפת, שאין לרדות פת שהדביק חברו בשבת, מפני שאין אומרים לאדם: 'חטא כדי שיזכה חברך', אף על פי שאין איסורו אלא משום שבות, 'ואף על פי שהוא עצמו זוכה בה, כשמצייל את חברו מן העבירה, שכל ישראל ערבים זה בזה'. ותירץ: 'ושמא יש לחלק בין זכות להצלה מן העבירה, דלגבי התעסקות התקיעות שחבירו זוכה בה, גם הוא זוכה בה. ולגבי רדיית הפת, שחבירו ניצל מן העבירה, ואין אני קורא בו שהוא זוכה בשום מצוה, גם הוא אינו נקרא זוכה בה'. וראה עוד על דברי הרא"ם, בספר 'חיי נפש', חלק א, עמ' טז ואילך.

וראה שו"ת הרי בשמים, לר' אריה ליבש איש הורביץ, אב"ד סטריא, חלק א, סימן לח, ש'כל הטעם דאמרינן: "חטא כדי שיזכה חברך" הוא מטעם ערבות, שכל ישראל ערבים זה לזה'. ובכך תירץ את קושיית ר' יעקב מליסא, בספר 'תורת גיטין', על מי שחציו עבד וחציו בן חורין, ששואלים התוספות (גיטין מא ע"א, ד"ה לישא שפחה), מדוע נאמר שלישיא שפחה אינו יכול? יבוא עשה של 'פרו ורבו' וידחה את הלאו של 'לא יהיה קדש'? ותירצו, שהשפחה אינה מצווה בעשה, והיא רק עוברת ב'לאו' בלא לקיים 'עשה'. על תירוץ התוספות מקשה בעל 'תורת גיטין',

כמציל את עצמו או כמציל אחר?²⁷ ושוב, האם העברה שהאדם עובר היא לשם הצלתו מעברה של מי שעלול לעבור עברה חמורה שלא ברצונו או אף לשם הצלתו של מי שעלול לעבור עברה מרצונו? והאם יש להבחין ולומר, שבעוד שיש מקום לעבור עברה כדי להציל מעברה את מי שבאופן עקרוני מקבל עליו עול תורה ומצוות, הרי שאין לעבור עברה כדי למנוע מעברה את מי שאינו מקבל עליו עול תורה ומצוות?²⁸ ושאלה קרובה לזו, בדבר המדיניות כלפי עבריינים: האם לדחותם בבחינת 'הלעיטהו לרשע וימות'²⁹? או שמא יש לקרבם בבחינת 'לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת'?

שם, מדוע לא נאמר לה שתחטא, כדי שיזכה הוא במצוות פרייה ורבייה? ותירך בעל 'הרי בשמים', שמאחר שדין 'חטא כדי שיזכה חברך' הוא מטעם ערכות, ובנשים אין דין ערכות (רא"ש, ברכות, פרק ג, סימן יג), לכן אין אומרים לה: חטאי. וראה: שו"ת עין יצחק, חלק א, אבן העזר, סימן א, אות ז; שו"ת ימי יוסף, חלק אבן העזר, סימן א. וראה: הרב משה צבי נריה, תורת הערכות – בירור הלכה, תל אביב תש"ל, על 'ערכות בכללה. וראה שם בעמ' 7-10, וכן נ' רקובר, גדול כבוד הבריות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 111, לעניין הזיקה שבין ערכות לבין הצלה מעברה. וכן ראה למעלה, הערה 14, בדברי מהר"ץ חיות, בעניין מנהיג.

²⁷ אצל הרמב"ן אנו מוצאים שלמערכת יחסים מיוחדת עשויה להיות השפעה בענייננו. על דברי הגמרא בשבת ד ע"א, 'וכי אומרים לאדם' וכו', שואל הרמב"ן, בחידושו שם, ממה שאמרו בפסחים נט ע"א, שהכוהן עובר על עשה דהשלמה, ומקריב קרבן של מחוסר כיפורים בערב פסח, כדי שלא יבוא חברו לידי איסור כרת. ועל כך הוא משיב: 'ואיכא למימר, שאני כהנים, דשלוחי ישראל שוינהו רחמנא [=עשאו] הקב"ה], והוא אינו יכול לזכות מעצמו'.

²⁸ כך, למשל, בשאלת הפירוד בקהילות, האם להיבדל בקהילות חרדיות נפרדות? כתב ר' חיים עוזר גרודזנסקי בשנת תרע"ג (דבריו מובאים בספר הזיכרון לרי"י וינברג, ירושלים תש"ל, עמ' יא), שאין ללמוד דבר מן ההלכות המנחות בנושא זה (ניחא ליה לחבר' וכו'; וכן 'וכי אומרים לאדם, חטא' וכו'), משום שאי-אפשר בזה לקבוע כן, כאשר החברה מורכבת מציבור המקבל על עצמו את החובות המוטלות על פי ההלכה היהודית וציבור שאינו מקבל על עצמו חובות אלו.

²⁹ ראה בבא קמא סט ע"א, ונוסח המשנה שבירושלמי מעשר שני ה, א. בעניין 'הלעיטהו' וכו', ראה: שו"ת שאלי ציון, חלק א, סימן ג, אות ה. וכן ראה: שו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן תתעג; ושם חלק ד, סימן אלף שנו; שו"ת חוות יאיר, סימנים קמא-קמב (המובאים להלן, פרק שני, ליד ציון הערה 113 ואילך). וראה אמרי

ועוד. במערכת השיקולים, נודעת חשיבות לא רק לשאלת האדם שעבורו דוחים את הערכים, אלא גם לשאלות: האם יש להבחין בין מצווה קלה למצווה גדולה, בין מצווה הנוגעת ליחיד למצווה הנוגעת לרבים ובין עברה קלה לעברה חמורה? ואם יש להבחין בין ציווי לציווי, מהו משקלו של כל ערך, של הערך הדוחה ושל הערך הנדחה?

ברוך (בן ציון), ירושלים תרס"א, סימן ז. וכן ראה שו"ת ציץ אליעזר, חלק טו, סימנים יח-יט, בעניין אם מותר בשבת להראות לנהג את הדרך הנכונה לייעדו כדי להמעיט בחילול השבת שלו. וכן ראה שו"ת חבלים בנעימים, לר' יהודה ליב גרויבארט, חלק ד, סימן כד, ודברי העורך, מ' אמסעל, המאור יד, קונטרס ב (כסלו תשכ"ג), עמ' 19-21, בדבר מתן הכשרים לבתי משתה המחללים שבת. וראה: שו"ת עין יצחק, חלק א, אבן העזר, סימן א, אותיות ח-ט; שו"ת לב אברהם, סימן קיד; 'אחיטוב, 'הלעיטהו לרשע וימות', תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 156-170; הרב 'לוי, 'מחאה והפרשת העבריין מעבירתו', תחומין יד (תשנ"ד), עמ' 238-258, בעמ' 254-256. וראה להלן, ליד ציון הערה 65, תשובתו של ר' חיים יצחק ירוחם.

וראה: שו"ת יביע אומר, להרב ע' יוסף, חלק ד, יורה דעה, סימן ז, בשאלה: אם מותר למשגיח כשרות במסעדה להתעלם מהגשת מאכלי חלב (גלידה) מיד אחרי בשר, אם בעל המסעדה מסרב לקבל משגיח כשרות אלא אם כן יתעלם מכך (בעניין זה, ראה גם שו"ת ציץ אליעזר, חלק יב, סימן צד, שסבור אחרת). ובשו"ת יביע אומר, חלק ו, יורה דעה, סימן יד, אות ז, התיר להורות לבנות ללבוש מכנסיים, כהוראת שעה, אם אינן שומעות שלא ללכת בחצאיות קצרות. הוא הסתמך על דברי התלמוד בסוטה מח ע"א: 'זמרי גברי ועני נשי - פריצותא, זמרי נשי ועני גברי - כאש בנעורת. למאי נפקא מינה? לבטולי הא מקמי הא'. ופירש רש"י, שאם אין שומעים לנו לבטל שניהם, נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת. אך אין משם ראייה גמורה להוראת היתר בדבר האסור, שהרי שם אין מורים להם לזמר בדרך שיש בה איסור קל יותר, אלא רק נמנעים מלבטל זמר זה, מפני שעדיף לבטל תחילה את האיסור החמור יותר.

וראה: שו"ת עין יצחק, חלק ב, אבן העזר, סימן סד, לעניין היתר יבמה שנישאה בלא חליצה; שו"ת האלף לך שלמה, אבן העזר, סימן צב, לעניין אישה שנישאה באיסור, כשינה הוא שתצא מזה ומזה. וראה: נפש חיה, לר' ראובן מרגליות, אורח חיים, סימן קסט, סעיף ב; ולהלן, פרק שלישי, הערה 131. וראה הרב יונה פודור, 'שמאל דוחה וימין מקרבת', תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 107-110.

מהן אמות המידה לקביעת דירוגן של עברות? מהן המשקולות שנציב במאזניים כדי להעריך באמצעותן את משקלו של כל ערך וערך? ושמה משקלו של כל ערך תלוי במידת מה גם במי שנדרש לדרג את הערכים? ובנוגע ל'הצלה' מעברה, האם אנו יכולים להקיש מהצלה גופנית, ממוות לחיים, להצלה רוחנית? עד כמה אפשר להקיש מרופא החותך אבר אחד כדי להציל את הגוף כולו לעניין ההיתר לעבור עברה אחת כדי להציל את הנפש כולה? כגון בהצלה מהמרת דת.

חכמינו אמרו בתלמוד: 'גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה'. מאמרה זו משתמע היתר לעשיית עברה מתוך מניע חיובי ודחייתה של נורמה אחת מפני נורמה נעלה יותר, ונעסוק בכך בהרחבה בפרק השני. אמרה זו היא כוללנית ועשויה להישמע כבעלת משמעות גורפת, אך היא אינה עומדת בפני עצמה. לצדה יש אמירות אחרות, לצד זה ולצד אחר. מצד אחד, 'מצוה הבאה בעבירה' הקב"ה שונאה!³⁰ או 'וכי אומרים לו לאדם: חטא כדי שיזכה חברך?'; ומנגד, אמרות המתחשבות במגמתו של עושה המעשה, כמו האמרה 'רחמנא – ליבא בעי' והאמרה

³⁰ סוכה ל ע"א; ברכות מז ע"ב. וראה א' שוחטמן, מעשה הבא בעברה, ירושלים תשמ"א, פרק רביעי. הלשון 'הקב"ה שונאה', מצויה בשו"ת הרי"ף, מהדורת לייטר, סימן קלג, ובשו"ת הרשב"א, חלק ו, סימן רפו. וראה שו"ת שואל ומשיב, מהדורא תליתאה, חלק א, סימן קמ, שנשאל כיצד הגמרא בברכות, שם, שואלת על ר' אליעזר, מ'מצוה הבאה בעבירה' והרי ר' אליעזר, בסוכה, שם, סבור שאין איסור במצווה הבאה בעברה. והשיב שדעת ר' אליעזר היא, שיש להבחין בין לכתחילה, אם לעבור על האיסור, לבין לאחר שכבר עבר על האיסור, ש'אחר שכבר עבר העבירה, יותר חביב להקב"ה שיקיים המצות עשה' (על פי שיטת הרמב"ן – ראה להלן, פרק רביעי, ליד ציון הערה 18 – שיותר חביב בעיני הקב"ה מי שמקיים מצוות עשה ממי שנשמר מלא תעשה). וראה שדי חמד, כללים, מערכת מ, כלל עז. ולעניין עברה שכבר נעברה, אם המצווה שבאה אחר כך היא מצווה הבאה בעברה, ראה שם, סימנים יא, יד, טו. וראה הרב נ"א רבינובין, 'מצה של איסורי אכילה – אם יוצאין בה בשעת הדחק (בירור המושג מצוה הבאה בעברה)', הדרום לז (תשל"ג), עמ' 14–19, שם הוא מברר את השאלות: אימתי אומרים 'מצוה הבאה בעברה' ואימתי חל הכלל 'עשה דוחה לא תעשה'.

'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו' [אבות ד, ב], שנתפרשה כאומרת שהעיקר הוא הכוונה ולא המעשה³¹. בעוד שבוודאי יש משקל רב למחשבה הטובה, השאלה היא אם יש בכוחה של המחשבה הטובה לבטל את האיסור שבמעשה או לגבור עליו. האמרה 'חלל'³² עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה', אמורה אמנם לעניין פיקוח נפש, אבל הערך המוגן הנזכר בה הוא דווקא הערך הרוחני של שמירת שבתות הרבה³³. אמירה זו, לא רק מרשה את חילול השבת, אלא אף מצווה על כך. ויש אמירות המתייחסות לעניינים מסוימים, כמו 'מוטב'³⁴ שיאכלו ישראל בשר תמותות³⁵ שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות', שנאמר כטעם להיתר לשאת אשת יפת תואר נכרית במלחמה – שלא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע. ויש אמירות שאינן עוסקות בהיתר מסוים, כמו: 'מוטב'³⁶ שתיעקר אות אחת מן התורה, ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא'; 'מוטב'³⁷ שתיעקר אות אחת מן התורה, ויתקדש שם שמים בפרהסיא'; וכן הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהלים קיט, קכו), שנתפרש לא רק כיסוד לתיקון תקנות הנוגעות לרבים בניגוד לדין תורה, אלא אף להיתר ליחיד בנסיבות מסוימות³⁸.

החוק בישראל קובע הוראות חוק אחדות שעניינן דחייתו של ערך אחד

³¹ ראה מסילת ישרים, לרמח"ל, מהדורת יוסף אביב"י, ירושלים תשנ"ה, א: סדר ויכוח, עמ' נח. וראה שם, עמ' שפד.

³² יומא פה ע"ב.

³³ ולכן נעשה שימוש באמירה זו גם בהקשרים אחרים, ראה מבוא ל'שבת הארץ', להרא"ה קוק: 'שההפקעה [של ארץ-ישראל, על ידי מכירתה לנכרין] אינה אלא לשעה, וקיום ארץ ישראל הוא לדורות, ועל ידי התחזקות ישוב ארץ ישראל תשבנה לנו כל החמודות הקדושות כלן וכל המצוות התלויות בארץ בכללן, ודמי ל"אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה"'.
³⁴ קידושין כא ע"ב. ראה למעלה, הערה 21.

³⁵ 'בשר תמותות', מפרש רש"י, קידושין, שם, ד"ה יפת תואר, 'בשר מסוכנת שחוטה'.

³⁶ יבמות עט ע"א.

³⁷ שם.

³⁸ ראה למעלה, ליד ציון הערה 21 ובהערה שם.

מפני ערך אחר. כך הוא בהוראות דיני העונשין, העוסקות בדיני הגנה עצמית וצורך³⁹, הקובעות כי מעשה לא ייחשב לעברה, אם הוא נעשה להצלת חיי אדם (של העושה או של זולתו) או להצלת ערכים אחרים, כגון פגיעה בחירותו, גופו או רכושו (של העושה או של זולתו). כמו כן מגן סעיף שעניינו כורח⁴⁰ על מי שעובר עברה, כשנצטוו לעשותה תוך איום שנשקפה ממנו סכנה ממשית של פגיעה חמורה בחייו, בחירותו, בגופו או ברכושו או זולתו. ואולם הגנות אלו לא יחולו אם המעשה לא היה סביר בנסיבות העניין לשם מניעת הפגיעה⁴¹.

סעיף הצידוק⁴² מגן אף הוא על מי שעושה מעשה הטעון לפי הדין הסכמה, כאשר המעשה היה דרוש באופן מיידי לשם הצלת חיי אדם, שלמות גופו או מניעת נזק חמור לבריאותו.

גם דיני הנזיקין⁴³ מאפשרים לאדם, בנסיבות מסוימות, לעשות דין לעצמו; וחוק המקרקעין⁴⁴ מתיר להשתמש בכוח כדי למנוע הסגת גבולו של המחזיק במקרקעין ולהוציאם מידי התופס שלא כדין.

אבל מניע חיובי כשלעצמו, כשהמניע השלילי אינו מופיע בהגדרת העברה והמניע החיובי אינו במסגרת אחת מהגנות המוכרות בחוק, אין בו כדי לבטל את אופיו הפלילי של המעשה, והשופט אינו רשאי שלא להרשיע את הנאשם. הוראה מפורשת על כך הייתה בחוק העונשין, עד לשינויו לאחרונה⁴⁵; וכן בהצעת חוק העונשין של ועדת השופט אגרנט⁴⁶, שבה יוחד סעיף שכותרתו 'מניע ומטרה', וזה לשונו⁴⁷: 'אם

³⁹ ראה סעיפים 34 – 34א לחוק העונשין, התשל"ז – 1977, כפי שתוקן בחוק העונשין (תיקון מס' 39) (חלק מקדמי וחלק כללי), התשנ"ד – 1994.

⁴⁰ שם, סעיף 34.יב.

⁴¹ שם, סעיף 34.טז.

⁴² שם, סעיף 34.ג.

⁴³ סעיף 24 לפקודת הנזיקין [נוסח חדש].

⁴⁴ חוק המקרקעין, התשכ"ט – 1969, סעיף 18.

⁴⁵ סעיף 16 לחוק העונשין, לפני תיקונו, קבע: 'המניע לעברה או לכוונה אינו מעלה ואינו מוריד לענין האחריות הפלילית, והוא אם אין הוראה אחרת מפורשת'.

⁴⁶ משפטים י (תש"ם), עמ' 203.

⁴⁷ שם, סעיף 14.

לא נקבע בחיקוק אחרת, אין נפקא מינה, לענין אחריות פלילית, מה הניע את האדם לבצע או מה המטרה אשר הוא חפץ להשיגה⁴⁸. אמנם, אף שאין במניע החיובי כדי לבטל את פליליות המעשה, אבל עשוי להיות בו כדי להקל את עונשו של המבצע עד כדי עונש סמלי, כפי שנהגו בתי המשפט לפסוק במקרי הריגה מתוך רחמים לפני תיקון החוק. כלומר, אף שלא נדחה ערך מפני ערך, הקלו בתי המשפט בעונשו של העבריין בנסיבות מסוימות במסגרת שיקולי ענישה⁴⁹. ועדת אגרנט הציעה לקבוע במפורש את האפשרות להתחשב במניע בקביעת העונש⁵⁰: 'ואולם רשאי בית המשפט להביא את המניע או את המטרה בחשבון מידת העונש'. בחוק, שתוקן לאחרונה, לא הוכנס סעיף מפורש בעניין זה⁵¹. כמו כן, המניע החיובי עשוי להשפיע על שיקולי התביעה בשאלת העמדתו לדין של הנאשם ובשאלת חנינה ושחרור מוקדם⁵². נחזור לעניין הגנת הצורך. בדבר הצדקתה של הגנה זו, התלבטו חכמי המשפט הרבה. מצד אחד, הודגש החשש שהגנה כללית עלולה לגרום אנרכיה, כדברי השופט Edmund Davis⁵³; אבל מצד שני, ביססו את הגנת הצורך בטענה שסייג כזה, כמו דרישות הכוונה

⁴⁸ לשאלה זו, ראה בהרחבה בספרו של י' קוגלר, כוונה והלכת הצפיות בדיני עונשין, ירושלים תשנ"ז, בנספח השני: המניע לא חשוב לצורך שאלת ההרשעה בפלילים, עמ' 490 ואילך (וראה הספרות הנוכרת שם, עמ' 492, ובהערה 5).

⁴⁹ וראה קוגלר, שם, עמ' 492, ובהערה 6.

⁵⁰ משפטים, שם.

⁵¹ קוגלר, שם, עמ' 503 ואילך, מעלה אפשרות בדבר משמעותו של סעיף 34 שבתיקון מס' 39 (ראה הערה 39), בעניין 'זוטי דברים', שהוא כולל גם התחשבות במניע חיובי, אם המעשה היה קל ערך מבחינת האנטי-חברתיות שהתגלתה במעשה. אם כן, אפשר שיש לפנינו סייג נוסף לכלל האומר שאין משקל למניע החיובי של העבריין.

⁵² ראה: קוגלר, שם; ושם בהערה 7.

⁵³ Southwark London Borough Council v. Williams (1971) 2 All E.R. 175, 186. Glanville Williams, Textbook of Criminal Law (London, 2nd ed. ראה p. 597-603. 1983). ראה גם עמ' 46 לדו"ח ועדת לנדוי (למעלה, הערה 23); ספר לנדוי, כרך א, עמ' 307. ראה גם פסק דינו של בג"צ בעניין חקירות השב"כ, שצויין למעלה, בהקדמה, הערה 2.

הפלילית, הוא חיוני להיגיון ולצדק שבכל האיסורים הפליליים, ובטענה כי הגנת הצורך באה למנוע רעה גדולה מן הרעה שהחוק המגדיר את העברה מבקש למנוע⁵⁴.

בניגוד להגנה שבחוק הישראלי, המצטמצמת למי שפעל להצלת חיים, חרות, גוף ורכוש, ניווכח לדעת כי המשפט העברי מעניק הגנה כלפי קשת רחבה הרבה יותר של ערכים: ההגנה נתונה למי שפעל למנוע מעצמו או מזולתו לעבור עברה. יתר על כן, ההגנה נתונה גם למי שפעל כדי לזכות את עצמו או את זולתו במעשה חיובי של מצווה. 'הצלה' מעברה ו'זיכוי' במצווה תורמים לחיי האדם ולאיכות חייו, לא פחות מהצלת החיים הפיזיים והערכים הרכושיים. באלו תנאים ובאלו נסיבות יהיה מותר לאדם לפגוע בערך אחד למען ערך אחר – זה עניינו של החיבור.

בחיבורנו זה לא נדון בהגנות 'צורך' או 'הגנה עצמית' ודומיהן⁵⁵, אלא ביסוד הרעיוני העשוי להשפיע גם על סעיפים אלה, והוא מניעת רעה גדולה בעשיית רעה קטנה הימנה.

⁵⁴ Model Penal Code, Sec. 3.02, Comment. שם ההגנה אינה מפרשת מה הם הערכים המוגנים, אלא היא מנוסחת בצורה מופשטת, ומתירה שקלול ערכים בכל מקרה לגופו.

⁵⁵ מחקרו של י' בלס בנושאים אלו, במסגרת הסדרה 'חוק לישראל', מצוי בשלבי הכנה מתקדמים.

נספח: תשובת הרמב"ם בעניין הנטען על השפחה
(להערה 21)

תשובתו של הרמב"ם בעניין הנטען על השפחה שימשה אסמכתה לפוסקים בדורות מאוחרים.

ר' אליעזר דייטש, אב"ד באניהאד⁵⁶, נשאל בעניין נכרית אחת שדרה זה כמה שנים עם דאקטער ישראלי בלי שום נישואין, ועתה רוצה להתגייר. תחילה הוא מברר אם אין זה גיור לשם אישות. לאחר שהסיק להיתר, הוא דן בשאלה, האם יהיה מותר לו לשאת אותה אחר שנתגיירה? משום ההלכה שהנטען מנכרית ונתגיירה, לא ישאנה לכתחילה. ולאחר שהוא מסיק שאין כאן חשש ללזות שפתיים, הוא אומר: 'ובפרט, כיון שידוע, שאם לא נתיר להם שישאו זה את זה, ידורו יחד בלא גירות גם כן. והבאתי בשו"ת אחת מה שהביא בספר "ישא איש"⁵⁷, לשון הרמב"ם בתשובה, שמוטב שיאכל רוטב איסור ולא יאכל בשר איסור. עיין שם. משמע דכל שיש לחוש שישא אותה באיסור בלא גירות, מוטב להתיר להם לאחר גירות, ולא לדחות האבן אחר הנופל, ופשוט. ועיין שו"ת דברי חיים, חלק ב, אבן העזר, סימן לו, שהתיר גם כן, כדי שלא יבוא לידי עברות חמורות יותר. עיין שם, ודו"ק'.

ר' חיים עוזר גרוזינסקי⁵⁸ דן בגירות לשם אישות⁵⁹, כשיש חשש שאם לא נגייר יילכו לגיור רפורמי. בסוף התשובה, הביא את תשובת הרמב"ם, וכתב: 'דברי הרמב"ם יסוד גדול⁶⁰. וכך ראה תשובת הרב י"א

⁵⁶ מחבר שו"ת פרי השדה, מגדולי התורה בהונגריה, נפטר בשנת תרע"ו. תשובתו מובאת במוריה יח, חוברת ז-ח (תמוז תשנ"ב), עמ' לו.

⁵⁷ שו"ת ישא איש, אבן העזר, סימן ז. המחבר: ר' יעקב שאול אלישר, תקע"ז (1817) - תרס"ו (1906). בתרנ"ג נתמנה 'ראשון לציון'.

⁵⁸ תרכ"ג (1863) - ת"ש (1940). מגדולי יהדות וילנא לפני השואה. בשנת תרמ"ז (1887) נתמנה כדיין בבית הדין של וילנא, והיה פעיל בחיי התורה בעיר זו.

⁵⁹ שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו.

⁶⁰ וראה חכמת שלמה (לר' שלמה קלוגר), על שולחן ערוך, אבן העזר, סימן יא, סעיף ה, שכאשר יש חשש שייצאו לתרבות רעה, יהיה מותר לישא גיורת שנתגיירה אחרי שבא עליה.

הרצוג⁶¹, בעניין נכרית שילדה בנים מכוהן, והשאלה הייתה אם להתיר את הגיור ולהשיאה לו? ומסקנתו היא, שאין לגייר את האישה אלא את הבנים. והשווה גם דעתו של רד"צ הופמן⁶², שדן בגיור של נכרי הנשוי ליהודייה, והתיר לגיירו גם משום שהיא נחשבת כאנוסה⁶³. מנגד, יש פסקים בעניינים הקרובים לאלו שראינו, ובהם מיאנו המשיבים מלתת 'הכשר' למעשה, תוך הדגשת החשש שהעבריינים עלולים לנצל פרצות אלה.

ר' חיים יצחק ירוחם, אב"ד אלטשטאדט⁶⁴, דן בעניין גיור לנכרית שכבר נישאה ליהודי. וכך הוא כותב בתשובתו, משנת תרפ"ג⁶⁵: 'וכל הפלפול בהא דחטא בשביל שיזכה, לא שייך לענין שהבית דין יקבעו עצמם לעשות מעשה בזה תמיד... מלבד מה דלפי בירור ההלכה בזה בראשונים ואחרונים ז"ל, לא אמרינן כפי הא "חטא בשביל שיזכה חברך". ואדרבה, בכהאי גוונא אמרינן "הלעיטהו [לרשע וימות]"... ומה שכתבת לדמות ליפת תואר, שהתירה תורה כדי שיעשה בהיתר, ישתקע הדבר ולא יאמר לדמות ח"ו לעלמא להתיר איסורים ח"ו בכהאי גוונא. ועוד יש לדבר בזה. אבל בדבר פשוט כזה לאיסור יותר טוב הקיצור,

⁶¹ שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, חלק א, סימן כ. על הרב הרצוג, ראה להלן, פרק שלישי, הערה 124.

⁶² שו"ת מלמד להועיל, חלק ב, סימן פג (ראה להלן, פרק שישי, ליד ציון הערה 176). על הרב הופמן, ראה להלן, פרק שישי, הערה 175.

⁶³ וראה עוד בעניין זה, פסקי עזיאל בשאלות הזמן, סימנים נט-ס; הרב ע' יוסף, 'בעיות הגיור בזמננו', תורה שבעל-פה יג (תשל"א), עמ' כד; הרב ע' יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ב, אבן העזר, סימן ג.

וכן ראה שו"ת שאילת שלום, לר' שלום טויבש, מהדורא תניינא, סימן ז, שמסתמך על תשובת הרמב"ם, לעניין היתר להשיא בני זוג שחיים יחד בלא חופה וקידושין. רי"ד בליך, 'סידור חופה לכהן וספק גרושה למעט באיסורין', תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 41-49, הלך בדרך אחרת בלא להיזקק למובא כאן ולהלן.

⁶⁴ מיעלעץ (גליציה) תרכ"ה (1864) - תש"ג (1942). בשנת תרס"ז נתמנה כרב באלטשטאדט. בשנת תרע"ז נרד לווינה. מחיבוריו: שו"ת ברכת יצחק; שו"ת ברכת חיים.

⁶⁵ תשובתו מובאת באוצרות ירושלים, תשי"ז, עמ' רז.

וכלך לך מדרך זה, ולא יעלה על דעתו להזקק לענינים כאלה וכיוצא בהם'. וכיוון שקיצר כל כך בהנמקותיו, נמצאנו נפסדים בהבנת דרכו. ר' משולם ראטה⁶⁶, דוחה את הצעת השואל להתיר לאישה להינשא למי שאסורה עליו, מתוך התחשבות בעובדה שבין כך ובין כך יחיו שניהם כאיש ואישה. וכך הוא כותב⁶⁷: 'הנה הלא כתב בעל "עקידת יצחק", [פרשת וירא] שער כ, כי חטא קל בהסכמת המנהיגים השופטים והמחוקקים חמור יותר מחטא גדול שעושים היחידים בעצמם'⁶⁸. ויש שהלכו בדרך ביניים, ומצד אחד לא נתנו 'הכשר', אבל מצד שני אפשרו העלמת עין כדי להמעיט בעוון. כך, למשל, בשו"ת 'נחלת פינחס'⁶⁹, לר' פינחס אברהם מייערס, דן בשאלה אם להתיר לפנויה לטבול מנידתה כדי להצילה מאיסור כרת. והשיב כי אין להתיר לה לטבול, ואין להתיר תקנת חז"ל משום איסור כרת, ואין אומרים לו לאדם 'עמוד וחטא בשביל שתזכה'⁷⁰. אבל הוא מוסיף, שמכל מקום אם אינה שואלת בזה, וטובלת בצנעה, בוודאי יש להעלים עין, כי שב ואל תעשה עדיף, כי יש בזה כדי לקרבם ללמוד חוקי שמים וארץ. אמנם אין להורות כן, שלא יבוא מכשול מזה.

⁶⁶ ר' משולם ראטה, תרל"ה (1875) – תשכ"ג (1963), עלה לארץ בשנת תש"ט (1949) ונתמנה חבר הרבנות הראשית.

⁶⁷ שו"ת קול מבשר, חלק א, סימן כט.

⁶⁸ וראה שו"ת באר חיים מרדכי, לר' חיים מרדכי ראללער, חלק א, סימן כג, שאוסר לנקר בשר אם לא נבדקו הריאות, מן הטעם שהדבר עלול לגרום לתקלה: 'כשיראו שמנקרים הבשר שלא נבדק, יבואו להקל ביותר ויאמרו: כבר התירו חכמים את הדבר... הלא ידועין המה דברי ה'עקידה', בשער כ, כי חטא גדול שנעשה שלא ברשות ביי"ד, כל ישראל נקיים. אבל חטא קטן הנעשה ברשות בית דין הוא חטאת כל הקהל. יעויין שם באריכות ובהסבר לשון "צדיק ככסף נבחר". הובא להלכה בהגהות המהרש"ם ז"ל, בספר ארחות חיים, סי' תקנא, לענין הצנעת הסכין של שחיטה מר"ח אב עד אחר תשעה באב במקום דיש חששא דעל ידי זה יפרצו קלי הדעת והדת לאכול טרפות'.

⁶⁹ שו"ת נחלת פינחס, חלק ב, סימן לח.

⁷⁰ הוא הסתמך גם על שו"ת מהר"י אסאד, חלק ב, סימן קמ, שהשיב בדבר כוהן שנתקשר בחלוצה, שגם אם יש חשש שימירו את דתם אם לא נסכים להשיא אותם, אין להזדקק להם, ואין האחריות עלינו (ראה להלן, פרק תשיעי, הערה 17).

וכן דן ר' מרדכי בריסק⁷¹ בשאלת התרת טבילה לאישה המסרבת ליטול ציפורניה הארוכות לפני הטבילה⁷². מסקנתו היא שאין לסגור את שערי המקווה בכואה לטבול, אבל ההתנהגות עמה לא תהא כמו עם שאר הנשים, למען יראו הנשים האחרות שאין טבילתה בהסכמה.

⁷¹ תרמ"ז (1887) – תש"ד (1944). אב"ד וראש הישיבה בטאשנאד (טרנסילבניה הצפונית). מגדולי הרבנים ברחבי הונגריה ורומניה בשנים שלפני תקופת השואה. נספה בשואת אירופה.

⁷² שו"ת מהר"ם בריסק, חלק ב, סימן צו.

עברה לשמה

'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה'

שאלת ההיתר לעבור עברה לשם קיומה של מצווה, יש לדון בה לאור הסוגיה במסכת נזיר¹:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב: 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו במ ופושעים יכשלו במ'? (הושע יד, י)... משל ללוט ושתי בנותיו עמו: הן שנתכוונו לשם מצוה, וצדיקים ילכו במ'; הוא שנתכווין לשם עבירה, ופושעים יכשלו במ'...
אמר עולא: תמר זינתה, זמרי זינה: תמר זינתה, יצאו ממנה מלכים ונביאים; זמרי זינה, נפלו עליו כמה רבבות מישראל.
אמר רב נחמן בר יצחק²: גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן? אלא אימא: 'כמצוה שלא לשמה'³. דכתיב: 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקניני'⁴ מנשים

¹ נזיר כג ע"ב. וראה גם הוריות י ע"ב.

² והשווה דברי רב נחמן בר יצחק, גיטין לח ע"ב, על ה'מעשה באשה אחת שחציה שפחה וחציה בת חורין, וכפו את רבה ועשאה בת חורין', שהסביר שהכפייה על השחרור, שהוא עברה, הייתה משום ש'מנהג הפקר נהגו בה' (ראה להלן, פרק שישי, ליד ציון הערה 83).

³ על אף שהסוגיה מתקנת את הלשון לומר 'כמצוה', נקטנו בחיבור זה את הלשון המקורית 'ממצוה', משום שזו הלשון שבה האמרה מובאת אצל הפרשנים. ראה לדוגמה: הרשב"א, להלן, הערה 10; ר' שמואל קלעי, להלן, הערה 66; ספר

באהל תבורך' (שופטים ה, כד). מאן נשים שבאהל? שרה, רבקה, רחל ולאה⁵.

אמר רבי יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה, שנאמר: 'בין רגליה כרע נפל שכב' וגו' (שופטים שם, כז). והא קא מתהניא מבעילה דיליה? אמר רבי יוחנן: כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים, שנאמר: 'השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע' (בראשית לא, כד). בשלמא 'רע', שפיר; אלא 'טוב', אמאי לא? אלא לאו שמע מינה: טובתו רעה היא. שמע מינה.

את הביטוי 'גדולה עבירה לשמה', פירש רש"י⁶: 'גדולה' עבירה לשמה. כלומר, לשם מצוה⁸.

העיקרים, להלן, הערה 88; אגרא דכלה, להלן, הערה 128 והערה 131; רמח"ל, להלן, הערה 175; בית הבחירה, נזיר כג; ב"ח, חושן משפט, סימן רנו, סעיף ה. חריג יחיד שמצאנו הוא קנמן בשם, להלן, הערה 202, המייחס חשיבות להבדל בין מה שאמר התלמוד בתחילה לבין המסקנה. וראה גם מהרי"ק, להלן, ליד ציון הערה 44, הכותב 'ושקל אותו מעשה כביאות האמהות עם האבות'.

⁴ ראה רד"ק, שופטים א, טז, האומר שבני הקיני הם בני יתרו, ויתרו גייר את בני משפחתו.

⁵ ה'מצוה שלא לשמה' מיוחסת אפוא לנשים ש'באוהל', היינו לאימהות: שרה, רבקה, רחל ולאה. ומסביר רש"י, בד"ה שרה: 'שאמרו לבעליהן לבא אל שפחתן. ולא לשם מצוה נתכוונו, אלא כדי שמתקנאות זו בזו' וכו'. ובתוספות, סנהדרין עד ע"ב, ד"ה והא, פירשו: 'וחשיב לה "שלא לשמה", משום דנהנין מן המצוה, ולא הוי לשמה כל כך'. וראה משך חכמה, לרמ"ש מדוינסק, סוף פרשת בשלח, על ההפטרה: 'וייתכן דהאמהות כיונו להעמיד י"ב שבטים, ועל מצות פריה ורביה לא הוזהרו נשים, לכן נקראת "מצוה שלא לשמה". אבל יעל, במלחמות מצוה גם נשים מצוות, כמבואר סוף סוטה [מד ע"ב], אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. לכן נקראת "עברה לשמה". ודו"ק'.

⁶ ר' שלמה יצחקי: צרפת, ד"א ת"ת (1040) – ד"א תתס"ה (1105). גדול הפרשנים למקרא ולתלמוד.

⁷ רש"י, נזיר, שם, ד"ה גדולה.

⁸ וראה באר שבע, הוריות י ע"ב: 'גדולה עבירה לשמה. תימה. מאי לשמה שייך גבי עבירה?'. ועל פירושו רש"י הוא אומר: 'עם היות שפירש יפה המכוון, אבל קשה

מה משמעות 'גדולה' זו⁹, ומה ניתן ללמוד מאמרה זו¹⁰? עיון במקור זה מעלה שהסתום בו מרובה על המפורש. באמרה זו יש לכאורה משום פריצת כל הגדרות: אין מעשה העברה נחשב לעברה אם הוא נעשה לשם מצווה, היינו כשהמניע לעברה הוא חיובי. אבל אין משמעות זו מוכרחה. אפשר שכלפי מצווה שלא לשמה, שאיננה מעשה שלם, נחשבת עברה לשמה גדולה יותר, אבל גם מעשה זה עדיין איננו שלם, ואולי גם ייענש העושה כן.

כך, למשל, ר' צדוק הכהן מלובלין¹¹ מצריך כפרה אף בעברה לשמה¹²: 'כשאדם עושה עבירה, כעניין "עת לעשות" וגו', ו"בכל דרכיך" וגו', מכל מקום צריך כפרה על העבירה שעשה. וכאותה שאמרו (ברכות לא ע"ב), דמתענין תענית חלום בשבת, וצריך למיתב תעניתא לתעניתיה. וכן בסנהדרין (כו ע"ב), סברי מצוה קעבדי, ומכל מקום צריכה כפרה. וכן משה רבינו ע"ה בשבירת הלוחות, וגרם על ידי זה שכחת התורה, כמו שאמרו ז"ל (עירובין נד ע"א): אלמלא כו', אף על פי שהסכים הקב"ה על ידו, מכל מקום מקרי עבירה לשמה. ולכך סבל גם הוא, כמו שאמרו ז"ל (מדרש תנחומא, סוף פרשת ואתחנן [אות 1]), שניטלו ממנו מסורת החכמה, והיה יהושע יושב ודורש כו'. וכן אסתר, דניטלה ממנה רוח הקודש כשהגיעה לבית הצלמים (מגילה טו ע"ב), הוא לעונש אעבירה, אף על גב דמצוה רבה קעבדא¹³.

בהמשך מביאה הגמרא ראייה לכלל זה, 'גדולה עברה לשמה ממצוה

להולמו על הלשון, ד"מצוה" מאן דכר שמה? ושמה יש לומר, כי דרך כינוי מדבר, ולא רצה לדבר כלפי מעלה "גדולה עבירה לשמו".

⁹ למשמעויות שונות של המונח 'גדול', ראה נ"מ ברונזניק, 'תלמוד גדול או מעשה גדול', אור המזרח לט, א (תשרי תשנ"א), עמ' 70. וראה ברית יעקב (סופר), סימן יח, עמ' קע, הערה א, שהלשון 'גדולה' במשמע 'זה גדול מזה' שגורה בפי ר' אלעזר בן פדת.

¹⁰ וראה שו"ת הרשב"א, חלק ה, סימן רלח, בעניין הענשת עבריינים, המובאת להלן, ליד ציון הערה 62.

¹¹ ראה עליו להלן, הערה 153.

¹² צדקת הצדיק, אות קכח.

¹³ וראה להלן, הערה 112. וראה להלן, ליד ציון הערה 128 ואילך.

שלא לשמה, מיעל, אשת חבר הקיני (שופטים ד, יז-כב; ה, כד-כז). לפי אגדת התלמוד, נבעלה יעל לסיסרא, שר הצבא של יבין מלך חצור, כשכוונתה הייתה להתיש את כוחו, כדי שתוכל להרוג אותו ולהציל את עם ישראל. על מעשה עברה זה, יעל זוכה לשבח: 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך' (שופטים ה, כד). כלומר, תבורך יעל על אותה בעילה שנבעלה באוהל, וזאת על אף שהיה זה מעשה אסור. לכאורה, ניתן לשמוע מכאן, שהגמרא באה להתיר לעבור אפילו על איסור עריות, כשהמטרה היא קיום מצווה. אבל עניין זה טעון בירור נוסף לאור סוגיית התלמוד בסנהדרין ולאור דברי התוספות שם ובמסכת נזיר.

במסכת סנהדרין¹⁴, כשדנה הגמרא בעברות ש'יהרג ואל יעבור' עליהן, היא מביאה דברים שאמר רב דימי בשם ר' יוחנן: 'לא שנו אלא שלא בשעת גזרת המלכות. אבל בשעת גזרת המלכות, אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור'. ובהמשך מביאה הגמרא דברים שאמר רבין משמו של ר' יוחנן: 'אפילו שלא בשעת גזרת מלכות, לא אמרו אלא בצינעא. אבל בפרהסיא, אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור'. ולהלן¹⁵ שואלת הגמרא: 'והא אסתר פרהסיא הואי?'. כלומר, הרי מעשה אסתר, שנבעלה לאחשוורוש¹⁶, היה עברה בפרהסיא¹⁷. ועל כך משיבה הגמרא: 'אמר אביי: אסתר - קרקע עולם היתה'.

מה פירוש המושג 'קרקע עולם'? רש"י פירש¹⁸: 'קרקע עולם היא: אינה עושה מעשה, הוא עושה בה מעשה'. כלומר, יסוד ההיתר הוא שהאישה היא פסיבית. ולפי זה, אם האישה אינה פסיבית, אלא

¹⁴ סנהדרין עד ע"א.

¹⁵ שם ע"ב.

¹⁶ לעניין אסתר, אם נחשבת אנוסה, על אף שהלכה להיבעל, ראה שיטה מקובצת, כתובות ג ע"ב, בשם המאירי, שהוליכה בעל כורחה (והשווה בית הבחירה, סנהדרין עד ע"ב, ד"ה ויש מחדשין). וראה על כך, שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן עד.

¹⁷ 'דיותר מעשרה ישראל היו בשושן, כשלקחה המלך לאשה' (חידושי הר"ן, סנהדרין, שם). וראה עוד: בירור הלכה (מכון הלכה ברורה ובירור הלכה), על סנהדרין, שם.

¹⁸ רש"י, סנהדרין, שם, ד"ה קרקע עולם היא.

אקטיבית, לא יהיה מקום להיתר משום 'קרקע עולם'. אך ודאי שאין בפסיביות עצמה כדי להתיר את הדבר, אלא רק לפטור מלמסור נפש כשכופין את המעשה. ומה יהיה אם היא יכולה למנוע את המעשה אם תמסור נפשה? בדעת רש"י, אפשר לומר שאינה חייבת למסור נפשה. אבל מדברי הר"ן עולה, שאין הפטור אלא כאשר אין משמעות למסירות נפשה, ומשמע שאם על ידי מסירת נפשה תמנע את המעשה, היא חייבת למסור נפשה. וכך כתב הר"ן¹⁹: 'ותירץ אביי, דאסתר קרקע עולם היתה. כלומר, שלא עשתה שום מעשה. וכיון דלא עבדא שום מעשה, ואפילו היתה ערוה ממש דאורייתא, אין לה למסור את עצמה למיתה, שאחר שאפשר לאנוס אותה בעל כרחה ולעשות בה מעשה, מה תועיל אם מוסרת עצמה להריגה? הרי לא יהרגוה, אלא שיעשו בה מעשה בעל כרחה'. לפי פירוש זה, נדרשים שני תנאים: התנאי האחד הוא, פסיביות האישה במעשה העברה, והתנאי השני הוא, שבכל מצב יכפו עליה את המעשה. אבל אם היא מסוגלת למנוע את המעשה, אפילו במחיר חייה, היא חייבת למסור את נפשה²⁰.

מדוע שאלה הגמרא 'והא אסתר פרהסיא הואי?', ולא שאלה גם בלא פרהסיא, שעל איסור עריות הייתה חייבת למסור עצמה למיתה, ולא להיבעל? ביישוב קושי זה ישנן שתי דעות בתוספות לסנהדרין²¹: לפי דעה אחת, של רבנו תם, על בעילת נכרי אין חייבים מיתה, ולכן גם אין חובה ש'יהרג ואל יעבור' עליה; ולפי דעה אחרת, יש אמנם איסור עריות גם בבעילת נכרי, והגמרא לא שאלה מדוע אסתר עברה על איסור עריות, משום שהגמרא כבר הניחה בקושייתה ש'קרקע עולם' הוא הטעם לאי-הטלת חיוב על האישה למסור עצמה למיתה, כשאינה עושה מעשה, שכן הוא גם ברוב, שהוא מקור הדין של 'יהרג ואל יעבור' בעריות, שיש הבדל בין עושה מעשה לאינו עושה מעשה (אבל

¹⁹ חידושי הר"ן, סנהדרין, שם. הר"ן – ר' ניסים בר' ראובן גירונדי; מגדולי חכמי ישראל בספרד במאה הי"ד לספירה הנהוגה. נפטר בברצלונה בשנת ק"ם (1380) לערך.

²⁰ השווה דברי 'נודע ביהודה', להלן, ליד ציון הערה 55.

²¹ תוספות, סנהדרין, שם, ד"ה והא אסתר.

בפרהסיא, כשיש חילול השם, חשבה הגמרא שהטעם של 'קרקע עולם' אינו מספיק, ועל כך השיבה הגמרא, שטעם זה מועיל גם להביא לכך שאין בזה משום חילול השם). התוספות אינם אומרים, כפי שאמר הר"ן, שמדובר שאין משמעות למסירת נפשה. מדבריהם משתמע, שאף שיכולה הייתה למנוע את המעשה על ידי מסירת נפשה, אינה חייבת למסור את נפשה. ניתן אף להוכיח שלפי דעת התוספות, הפטור בנימוק 'קרקע עולם' משמעו שאינה חייבת למסור את נפשה כשאינה עושה מעשה, שלא כדעת הר"ן, שהרי הם לומדים את ההבחנה בין עושה מעשה לאינו עושה מעשה מדין רוצח, שלדעתם אינו חייב למסור נפשו כשאינו עושה מעשה²². אבל לדעת הר"ן, שהפטור אינו אלא כשאינו למנוע את המעשה, ברורה ההבחנה בין עושה מעשה לאינה עושה מעשה, שהרי רק באינה עושה מעשה, אפשר לומר שהמעשה היה נעשה ממילא.

ועוד ממשיכים בעלי התוספות ומקשים על מה שהעלו (שאיך חובה למסור עצמה כשהיא קרקע עולם), מדברי הגמרא במסכת נזיר בעניין יעל, ששאלה: 'והא קא מתהניא מעבירה' [=והרי היא (יעל) נהנית מן העברה?!]; ומן הסתם הגמרא שם באה לומר שמשום כך היה עליה למסור את עצמה, אף על פי שהיא 'קרקע עולם'? התוספות מתרצים, שאין זאת כוונת הגמרא שם, שאם כך, היה על הגמרא בסנהדרין לשאול כן על אסתר, אלא הגמרא באה להקשות רק מדוע הכתוב משבח את יעל על המעשה?

ולא זו בלבד, אלא שהתוספות מוכיחים שאין להסיק מקושיית הגמרא, 'הא קא מתהניא מעבירה', שהיא חייבת למסור נפשה, שהרי יעל לא הייתה אנוסה כלל, אלא היא שידלה את סיסרא שיבוא עליה כדי להתיש כוחו (וכיוון שיעל לא הייתה אנוסה, אומרים התוספות, מובן הדבר שהכתוב משבח אותה. שאם הייתה אנוסה, במה הכתוב משבח?!).

²² אבל יש להעיר שהם למדו זאת רק לגבי עריות, ואילו לגבי פרהסיא אי אפשר ללמוד מרוצח, ואולי לגבי פרהסיא הם מסכימים לר"ן שהטעם הוא שאינה יכולה למנוע.

אמנם עדיין יש לעיין בדברי התוספות במסכת נזיר²³. על קושיית הגמרא, 'והא מתהניא מעבירה', אומרים התוספות: 'ונהי נמי דלא קשה לו "תהרג ולא תעבור", כדאמרינן שילהי פרק בן סורר ומורה (סנהדרין עד ע"ב), דאסתר קרקע עולם היתה, מכל מקום למה משבחה הכתוב? והלא היא נהנית מן העבירה'. כאן התוספות מניחים כנראה שיעל הייתה אנוסה, שלא כדברי התוספות במסכת סנהדרין, שהבאנו למעלה. שהרי אם יעל לא הייתה אנוסה, מדוע אומרים התוספות, שיעל הייתה פטורה מטעם 'קרקע עולם'? שהרי ברצון, ודאי לא יחול הפטור של 'קרקע עולם'!?

מן הראוי לציין כי הסוגיה בנזיר, כשהיא מדברת ביעל, אינה מזכירה את ההיתר של 'קרקע עולם'; והסוגיה בסנהדרין, כשהיא מדברת באסתר, היא מסבירה את המעשה בלא שהיא נזקקת לטעם של 'עברה לשמה'. ואף על פי כן, כפי שראינו, התוספות מעמתים זה מול זה את שני המעשים ואת שתי הסוגיות. ומן ההסברים השונים, עולות גישות שונות בדבר תחולת עשיית עברה לשמה בעריות. לפי רבנו תם, הסובר שאין דין ביאת גוי כדין ביאת ישראל, אין להרחיב את תחולת עשיית עברה לשמה על עריות, שהרי אין ללמוד מיעל, כיוון ששם הייתה זו ביאת גוי, סיסרא, שאינה עריות. ברם, לפי התירוץ השני בתוספות, שגם ביאת גוי היא עריות, ואף על פי כן משבח הכתוב את יעל שנבעלה לסיסרא, מוכח שההיתר של עברה לשמה כולל גם איסור עריות²⁴. ולהלן עוד נחזור ונעיין בשאלה זו²⁵, אבל לפני כן נתבונן במה שהעירו על מי שעובר עברה לשמה, אבל יחד עם זאת נהנה מן העברה.

²³ תוספות, נזיר, שם, ד"ה והא מתהניא מעבירה. בשאלה האם יעל נאנסה, ראה א' פיקסלר, 'מעשה יעל ועברה לשמה', ממעיין מחולה, גל' 8 (אלול תשנ"ט), עמ' 187-188.

²⁴ וראה להלן, ליד ציון הערה 42, בדברי מהרי"ק, שמעשה אסתר היה להצלת כלל ישראל. וראה גם בשו"ת עטרת חכמים, לר' ברוך תאומים פונקל, אבן העזר, סימנים כט-ל.

²⁵ ראה להלן, ליד ציון הערה 41, בדיון ב'היתר לעבור על איסור עריות לשם הצלה'.

איסור הנאה מן העברה

שאלת הגמרא בעניין הנאת יעל מן העברה – 'והא קא מתהניא מבעילה דיליה?' – הובלטה על ידי אחדים מחכמי הדורות האחרונים²⁶. הנצי"ב מוולוז'ין²⁷, בפירושו לתורה²⁸, נזקק לשאלת דרכו של יעקב בהשגת הברכות. לאחר שהוא מדבר על האפשרות לעשות עברה לשמה²⁹, הוא דן בדברי 'מדרש רבה'³⁰, שיעקב נענש על שגרם לעשיו לצעוק צעקה גדולה ומרה, בכך שצעקה זו של עשיו גרמה למרדכי היהודי שיצעק צעקה גדולה ומרה. לדברי הנצי"ב, עברה לשמה חייבת להיות נקייה לגמרי מהנאה של העובר את העברה. זאת בניגוד לעושה מצווה, שמותר לו ליהנות מן המצווה שהוא עושה. ואלה דבריו: 'לכאורה, קשה על מה זה נענש בצעקת עשיו יותר ממה שגרם ליצחק אביו הצדיק, שחרד חרדה גדולה? אבל הענין דלהשתמש בעבירה לשמה יש להיזהר הרבה שלא ליהנות ממנה כלום. ולא דמי לעושה מצוה, דאף על גב שנהנה גם כן, המצוה עומדת במקומה. מה שאין כן עבירה לשמה, ההנאה שמגיע להגוף מזה בעל כרחו הוא עבירה, וכמבואר ביבמות קג ע"א ונזיר כג ע"ב, גבי האי שאמרו, "גדולה עבירה לשמה". וראיה מיעל. ומקשה "והא קא מתהני מעבירה?". ואף על גב שודאי רשאה היתה משום פיקוח נפש³¹, כמו שכתבו התוספות, מכל מקום לא היתה משתבחת על זה, משום דהנאה שבזה נחשבת לעוון. והכי נמי בעבירה לשמה שעשה יעקב, לא נהנה כלל בשעה שחרד יצחק, ובודאי נצטער על זה, אבל אנוס היה. מה שאין כן על צעקת עשיו, שמח בלבו, על כן נענש, שהרי גרם זה על ידי עבירה של שקר, ואסור ליהנות מזה'.

²⁶ להדגשת העניין מן הצד הקבלי, ראה רמח"ל, קנאת ה' צבאות, גנזי רמח"ל, מהדורה ב, בני-ברק תשמ"ד, עמ' צז.

²⁷ ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, ראש ישיבת וולוז'ין. תקע"ז (1817) – תרנ"ג (1893).

²⁸ הרחב דבר, בראשית כז, ט. וראה להלן, ליד ציון הערה 195.

²⁹ ראה להלן, ליד ציון הערה 195.

³⁰ בראשית רבה, פרשה סז, אות ו.

³¹ והשווה דברי ר' אברהם גרודזינסקי, להלן, ליד ציון הערה 38.

וכן מדגיש הנצי"ב את התנאי שלא ייחנה מן העברה, בתשובתו³², שבה הוא דן בענייננו. לדבריו, לזה כיוונו חז"ל בדבריהם על 'המושלים ביצרם', שאין להם כל הנאה מן העברה לשמה: 'ואני רגיל לבאר הא דאיתא בבבא בתרא (עח ע"ב): מאי דכתיב "על כן יאמרו המושלים בואו חשבון" [במדבר כא, כז]? "המושלים" – אלו המושלים ביצרם. "בואו חשבון" – בואו ונחשב חשבוננו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה. ואם נפרש דמיירי במצוות ועברות בין אדם לשמים, אינו מובן כלל... אלא מיירי בענייני הליכות עולם. ויש עושה מחלוקת או רודף את האדם לשם מצוה, אף על גב שיודע שהוא עבירה לעשות מחלוקת או לרדוף אדם מישראל. מכל מקום מחשב שהוא עבירה לשמה, היינו לשם מצוה, ויקבל שכרה, וכדאיתא בנזיר (כג ע"ב): "גדולה עבירה לשמה" וכו'. ועל זה יש שני תנאים: תנאי הראשון, שלא יחנה מאותה עברה כלל... תנאי שני, שיש לחשוב אם כדאי עברה זו, דמחלוקת או רדיפה, לגבי מצוה זו... וזהו דברי חז"ל: "המושלים ביצרם", היינו שאין להם שום הנאה במה שעושה עברה זו לשמה; ואח"כ "בואו ונחשב חשבוננו של עולם", הפסד מצוה שיגיע על ידי זה נגד שכרה שיקבל מזה המצוה. ויכול להיות שהפסד שיגיע על ידי זה רבה על שכרה, ושכר עבירה לשמה שמכוין, נגד הפסדה שיגיע אחר כך³³.

אף שהנצי"ב מתבטא בלשון 'תנאי', שלא ייחנה מן העברה, אפשר שכוונתו היא, שבהעדר התנאי לא יקבל שכר על המעשה. אבל יש שמתבטאים במפורש, שאם יש הנאה מן המעשה אין לעשות את

³² שו"ת משיב דבר, חלק ב, סימן ט.

³³ והשווה דברי הנצי"ב ב'קדמת העמק', ההקדמה לפירושו 'העמק שאלה' על ספר שאלתות דרב אחאי, פרק ג, אות ד, עמ' 26: 'ולא נימא דאחר שעשתה לשמה, בודאי שכחה את עצמה, דזה הוא עניין דק וגבוה ממעלת יעל, ובודאי בכל צדקתה נהנית גם כן, עד שמשני "הנאתן של רשעים" כו'. והשווה שושנים לדוד, על המשנה אבות ב, א, 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה' (נדפס גם ב'ליקוטים' שבגיליון משניות עם ע"א פירושים): 'ולעניות דעתי נראה דאפשר לפרש על דרך מאמרם ז"ל "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה"... הרי שהכל הולך אחר הכוונה, דרחמנא ליבא בעי'.

המעשה. כך למשל, קובע ר' יעקב יוסף מפולנאה³⁴, בספרו 'תולדות יעקב יוסף'³⁵: 'דאיתא [בנזיר כג ע"ב]: אמר רב נחמן בר יצחק, גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה... והנה לפי זה, יש מקום תפיסה ליצר הרע לפתות האדם לעבירה ולומר שמכוין לשמה, שהיא גדולה ממצוה שלא לשמה, וכאשר באמת כל עושה רשעה אומרין שמכוין לשמה. אמנם יש כלל אחד שהוא יתד תקועה לבל ימוט... אם אינו נהנה מעבירה עצמו, שהיא רעה אצלו, ומתבייש מעבירה, ומצער עליה, רק שצריך לעשותה כדי שיבא מזה תכלית טוב שהיא לשמה, אז שרי [=מותר]. ואם לאו, לא יעשנה, אם נהנה מעבירה עצמו. וכקושיית הש"ס "והא קמתהניא מעבירה?" וכו'.

וכך אנו שומעים גם בדבריו של ר' אברהם גרוודינסקי³⁶, שהתנאי של העדר הנאה הוא 'עיקר ועיכוב' בקיום העברה. במאמרו על 'תורת האמת'³⁷, הוא מגביל את ההיתר לשנוא את הרשע בשביל עברה שעבר. לדבריו, אין היתר לעשות כן, אלא למי שהוא בטוח בעצמו שהוא צדיק גמור מעברה זו. והוא ממשיך ומסתמך על דברי הגמרא בדבר יעל, שלא הייתה לה הנאה בדבר: 'יעל זו, שעשתה מעשה טוב בכדי להציל את ישראל, לו היתה לה גם הנאה קלה שבדבר... היתה בעלת עבירה, ומהכי חמורה שבהן. כל צדדי הטוב שבעבירה לא היו מבטלים את עצם העבירה. כל הצלת עם ישראל לא היה מתיר אותה לעבור עבירה זו. ואילולא ד"קרקע עולם" היא³⁸, תהרג ואל תעבור'. ובהמשך דבריו: 'כי ה"לשמה" של עבירה אינה רק מעלה, אלא תנאי, עיקר ועיכוב בקיום

³⁴ תלמידו המובהק של ר' ישראל בעל שם טוב, ומראשוני תנועת החסידות. נפטר בשנת תקמ"ד (1784).

³⁵ תולדות יעקב יוסף, פרשת כי תצא, אות ה, עמ' תרפז-תרפח במהדורת ירושלים תשכ"א.

³⁶ נולד בוורשה בשנת תרמ"א (1881). למד בישיבות ליטא. תלמידו המובהק וממלא מקומו של ר' נתן צבי פינקל (ה'סבא מסלובודקה'). נספה בשואה בשנת תש"ד (1944).

³⁷ תורת אברהם, ירושלים תשל"ז, עמ' קנט.

³⁸ השווה למעלה, ליד ציון הערה 31. וראה למעלה, ליד ציון הערה 23, בדיון על דברי התוספות.

העבירה... אבל אם יש בדבר גם הנאה הכי קלה... העבירה – עבירה היא³⁹.

³⁹ אמנם מובא משמו של ר' ישראל מסלנט, בהסברת דברי הגמרא על יעל, ש'כיון שיש הנאה, אין כאן לשמה, ואנו צריכין שיהיה עבירה לשם מצוה דוקא, ואז גדולה עבירה לשמה, אבל לא לשם עבירה' (מדרגת האדם, לר' יוסף יוזל הורביץ מנובהרדוק, ניו-יורק תש"ז, מאמר תיקון המידות, פרק א, עמ' ל). אבל אין משתמע מדבריו בהכרח, שבהעדר התנאי, המעשה הוא מעשה עברה. אפשר שהמעשה הוא אמנם מעשה מותר, ויחד עם זאת ייענש העושה אותו. והשווה: שיחת ר' יוסף יוזל הורביץ, המובאת בספר אור המוסר, כרך ב, עמ' קיב (במאמר: האיש מדיני והפרוש); מכתב מאליהו, לר' אליהו דסלר, חלק ג, עמ' 149–150. וראה פירוש ר' עובדיה ספורנו, בראשית יט, לז–לח, המובא להלן, פרק שני, הערה 82. וראה עוד: 'קופרמן, 'עברה לשמה', המעיין לא, א (תשרי תשנ"א), עמ' 15. ובדבר ברכה על הנאה ממשקה אסור, ראה שו"ת מהרש"ג, לר' שמעון גרינפלד, אב"ד סעמיהאלי, חלק שני, על או"ח ויו"ד, ירושלים תשמ"ג, סימן קמג.

היתר לעבור על איסור עריות לשם הצלה

מהו היקף ההיתר שאפשר ללמוד מן המעשה ביעל? למעלה ראינו⁴⁰, כי לפי דעה אחת בתוספות, ניתן להרחיב את היקף ה'עברה לשמה' גם לאיסור עריות, אף על פי שנאמר בו 'יהרג ואל יעבור'. השאלה שדנו בה כמה מן החכמים היא: האם מותר יהיה לעבור על איסור עריות, שנאמר בו 'יהרג ואל יעבור', כדי להציל נפש? שאלה זו, כפי שנראה, אינה נקייה מספקות.

מהרי"ק⁴¹, ר' יוסף קולון טרבוטו, דן בשאלתנו באחת מתשובותיו⁴², אגב בירור שאלה מעניינת בדבר אישה שלא ידעה שיש איסור לזנות תחת בעלה: האם היא אסורה עליו אם לאו? והוא מחדש, כי על אף שלא ידעה מן האיסור, היא אסורה על בעלה, 'כיון שהיא מתכוונת למעול מעל באישה, ומזנה תחתיו. דהא לא כתיב "איש איש כי תשטה אשתו ומעלה מעל בה"', דלשתמע מינה [=שישתמע ממנו] במכוונת לאיסור, אלא "ומעלה בו מעל" כתיב [ויקרא ה, כא]. והוא מביא ראיות אחדות לדבריו. אחת מראיותיו היא מדברי אסתר, שלפי הגמרא במגילה⁴³, אמרה: 'כשם שאבדתי מבית אבא, כך אובד ממך', משום שעד עכשיו היה באונס, ועכשיו ברצון. ועל כך אומר מהרי"ק: 'והנה דבר פשוט הוא מביעתא בכותחא [=מאכילת ביצה עם כותח], שאין בה איסור בשר בחלב; הדבר הפשוט ביותר, כי אסתר לא עשתה שום איסור, ולא היה בדבר אפילו נדנוד עבירה. אלא מצוה רבה עשתה, שהצילה כל ישראל...'⁴⁴ ובפרט דקרקע עולם היתה. וכן מצינו ביעל

⁴⁰ ראה למעלה, ליד ציון הערה 23.

⁴¹ ק"ף (1420) – רמ"ד (1484). גדול רבני איטליה בדורו. למד אצל ר' יעקב הלוי מולין (מהרי"ל). כיהן ברבנות בערים שונות באיטליה.

⁴² שו"ת מהרי"ק, שורש קסז.

⁴³ מגילה טו ע"א.

⁴⁴ הוא מביא ראיה שעשתה אסתר מצווה, שדרשו בגמרא (מגילה יד ע"ב) ששרתה על אסתר רוח הקודש בשעה שהלכה לפני המלך, ומכוח זה נאסרה על מרדכי, 'וחלילה וחס לומר, שתשרה רוח הקודש מכח מעשה של גנאי. לא תהא כזאת בישראל. אלא, אדרבא, פשיטא ופשיטא שעשתה מצוה רבה מאוד'.

אשת חבר הקיני, ששבחה הכתוב במעשה דסיסרא, ושקל אותו מעשה כביאות האמהות עם האבות, כדאיתא בנזיר (כג ע"ב). וכן כתבו תו' רבינו יודא מפרי"ש, ביבמות, פרק הבא על יבמתו. וכמדומה אני שהוא לשון רבינו יצחק עצמו, וזה לשונו: "והא דפרכינן... גבי יעל... עד ולכך הכתוב משבחה. ודבר זה מותר לעשות עברה זו לשמה, אפילו היא אשת איש, כדי להציל כל ישראל. וכן מצינו באסתר שהמציאה עצמה לאחשורוש בשעה שלא היה תובעה, כדי שיתאווה לה, ויהיה נח להתפתות לעשות לה בקשתה". עכ"ל. הרי לך, שכתבו תוספות "ודבר זה מותר לעשות", ואפילו גבי עובדא [=המעשה] דיעל. כל שכן וכל שכן בהיא דאסתר. ואפילו הכי נאסרה על מרדכי בעלה, משום אותו מעשה שהיה ברצון'.

המהרי"ק סבור שמעשיהן של יעל ושל אסתר היו בהיתר גמור, אך הוא מדגיש כי סיבת ההיתר נעוצה בעובדה שהמעשה היה להצלת כל ישראל. וכך עולה במפורש גם מן הדברים שהביא המהרי"ק מתוספות ר' יהודה מפרי"ש: 'כדי להציל כל ישראל'⁴⁵. ועדיין אין אנו יודעים אם אף להצלת יחיד או יחידים יהיה הדבר מותר.

ובכן נעיין בכמה תשובות שעניינן היתר לעבור על איסור עריות לשם הצלה של יחיד או יחידים.

ר' יעקב בר' שמואל, אב"ד צויזמיר⁴⁶, נשאל בעניין אדם שאיימו עליו להרגו, אם לא יבעל אשת איש בת ישראל, ונתרצתה אשת איש בת ישראל מרצונה להיבעל כדי להצילו⁴⁷: האם נאסרה אישה זו על בעלה כדין אישה שזינתה מרצון? או שמא היא מותרת כדין אישה שזינתה מאונס? והוא מחדש דבר בהגדרת המונח 'אונס', ואומר כי אף על פי שהאישה עצמה לא הייתה אנוסה, מכל מקום, כיוון שאנסו את האיש לבעול בת ישראל, הרי זה כאילו אנסו אותה גם כן, והרי היא

⁴⁵ אבל בבית הבחירה להמאירי, סנהדרין עד ע"א: 'ואם תשיבני, יעל, שנשמעה לסיסרא אף ברצונה... הצלת רבים שאני'. משמע מכאן שהוא הדבר אף בהצלת רבים שאינם כל ישראל.

⁴⁶ מחכמי פולין. חזה בפרעות ת"ה-ת"ט. ספרו נדפס בשנת תנ"ו (1696).

⁴⁷ שו"ת בית יעקב, סימן לט.

כ'אנוסה'. המשיב לא הביא ראיה ישירה לדבריו, אבל ביקש לדייק מדברי ה'טור', שאם הבוועל אנוס, אין האישה נאסרת בבעילתו, 'הואיל ויש כאן צד אונס'.

אמנם לכאורה יש סתירה לקביעה זו, מדברי הגמרא על אסתר, שאמרה: 'כשם שאבדתי מבית אבא, כך אובד ממך'. כלומר, היא תיאסר על מרדכי, אף שנבעלה לאחשוורוש כדי להציל חיי אחרים. ומכאן הביא המהרי"ק ראיה, כפי שראינו, שהאישה נאסרת על בעלה במצב כזה. אבל ר' יעקב ציוזמיר מתרץ את הסתירה, ואומר כי דברים אלה אמרה אסתר לפני המעשה, כשהייתה מסופקת, אם יעלה בידה להציל אם לאו, ושמה לא תציל, ולפיכך תיאסר על מרדכי. אבל אחרי שנעשה הנס, והצילה את כלל ישראל, הותרה אחר מעשה למרדכי, כיוון שעשתה מה שעשתה 'מחמת אונס כלל ישראל'. ודבריו צריכים עיון: מדוע יהיה ההיתר תלוי בתוצאות המעשה? ומה היה דינה של יעל, אם לא הייתה מצליחה להרוג את סיסרא? ואף אם אין כוונתו אלא לעניין ההיתר לבעלה, ולא על גוף המעשה, הדבר טעון הסבר⁴⁸.

ואף בהמשך דבריו, כשהוא מציע את הפן השני, ולפיו האישה אסורה, אין הוא אומר שהיה אסור לאישה להיבעל כדי להציל את האנוס, אלא ש'אף על פי שמצוה עשתה, והיא פטורה מעונש מוות, נאסרה על בעלה כדין אשה שזינתה מרצון'.

זאת ועוד. אף ר' יעקב ריישר⁴⁹, שהשיג על פסקו של ר' יעקב ציוזמיר, בסברו שהאישה אסורה לבעלה, אינו אומר שאסור היה לאישה להיבעל. אדרבה, הוא סבור שעשתה מצווה, ואף על פי כן היא אסורה לבעלה, משום שלא נאנסה במעשה הבעילה. השאלה שנשאל עליה ר'

⁴⁸ וכבר השיג עליו בשו"ת שבות יעקב, חלק ב, סימן קיז, שמוכח מן התלמוד במסכת כתובות כו ע"ב, באישה שנחבשה, שאפילו שכבר הצילה – אסורה. ו'גם מיעל ואסתר, שהכניסו עצמן לספק זה, יוכיח שכל כהאי גוונא מותרת לעשות. כי כל כהאי גוונא הצלה מצויה היא. וכדאיתא פרק אין מעמידין, [עבודה זרה] דף כה ע"ב, דאשה כלי זיינה עליה, וניצלת ומצלת בודאי'.

⁴⁹ מגדולי החכמים במאה החמישית לאלף השישי. נולד בפראג ונתמנה בה לדיין. לאחר מכן כיהן כרב ברישא אשר בגליציה, בוורמס ובמינץ. נפטר בשנת תצ"ד (1733).

יעקב ריישר⁵⁰ הייתה בדבר 'סיעה של בני אדם שהלכו בדרך, ואחד מהם אשתו עמו. ויהי לעת ערב, והלכו למלון אחד סמוך ליער, ומצאו שם אנשי בליעל רוצחנים, שהמה מועדים להרוג נפשות על עסקי ממון. וכאשר ראה שצרתן צרה, שעמדו עליהם להרוג אותם, ולא שמעו בהתחננו עליהם על נפשותם, אז הפקירה עצמה האשה ברצון בעלה, ועל ידי כן הצילה אותם'. שאלת הבעל הייתה: אם אשתו נאסרה עליו אם לא? וכאמור, השיב ר"י ריישר, שהאישה אסורה.

ברם, על המעשה עצמו, סבור ר' יעקב ריישר, שלעניין העברה, האישה נקראת אנוסה, שהרי הוא כותב: 'בשאיך האימה [=הפחד] מחמת הבעילה, רק גזירה אחרת עליה ועל רבים, והיא מתרצית מרצונה הטוב לבעילה, משום הצלה, אף על גב דשפיר עבדה [=אף על פי שיפה עשתה] להצלת עצמה והרבים, ומקרי אנוסה [=ונקראת אנוסה] לענין זה דלא מיענשא עליה [=שאינה נענשת עליו], כיון דעשתה לשמה, כמו יעל ואסתר'. ואף הביא ראייה ממסכת מגילה⁵¹, שם אומרת הגמרא שאמרה אסתר: 'אלי אלי למה עזבתני (תהלים כב, ב)? שמה אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון?'. על כך אומר ר' יעקב ריישר: 'הרי שמחשב הליכה זו להצלה, לאונס'. ושוב, במסקנת דבריו: 'לכן נראה לי, דאשה זו אסורה לבעלה, אף שאין כאן נדנוד עבירה, שעשתה להצלת רבים. מכל מקום נאסרה לבעלה, כמו יעל ואסתר⁵².

ר' יעקב צויזמיר ור' יעקב ריישר לא הבחינו בין הצלת היחיד להצלת כל ישראל. המעשה שבא לפני ר' יעקב צויזמיר היה הצלת יחיד⁵³,

⁵⁰ שו"ת שבות יעקב, שם.

⁵¹ מגילה טו ע"ב.

⁵² וראה עוד בשו"ת משפט כהן, סימן קמד, אות ט (עמ' של), בשאלה: האם נחשב אונס (לעניין שתיאסר האישה לבעלה), כשהאונס אינו על הבעילה אלא על עניין אחר, והבעילה היא כדי להינצל מן האונס?

⁵³ וראה שו"ת עטרת חכמים, אבן העזר, סימן כט: 'ועיין בשו"ת בית יעקב, סימן לט, תשו' מהרי"ק, סימן קסז, ושאר ספרי תשובות, שאף גלוי עריות, שהדין בו "יהרג ואל יעבור", נדחה הוא לצורך הצלת הכלל'. אבל יש להעיר ששו"ת 'בית יעקב' לא כתב כן בהצלת הכלל דווקא. וראה דיון בדברי 'בית יעקב' ו'שבות יעקב', בספר ראש דוד, לר' חיים יוסף דוד אזולאי, פרשת וארא.

והמעשה שבא לפני ר' יעקב ריישר היה אמנם הצלת רבים, אבל לא הצלת כל ישראל. אבל מצינו הבחנה כזו, בין הצלת יחיד להצלת כל ישראל, הרמוזה אצל המהרי"ק, אצל ר' יחזקאל לנדא⁵⁴, בעל ה'נודע ביהודה'. לדעתו⁵⁵, ההיתר הוא דווקא בהצלת כלל ישראל⁵⁶. אשר להצלת היחיד, מסביר בעל 'נודע ביהודה', שכשם שאין מתרפאים באיסורי עריות⁵⁷, כך אין להתיר איסור עריות להצלת אחרים. והוא אינו מסכים למה שראה, שהיה מי שהתיר לזנות כדי להציל אחרים, ואומר: 'ומכל מקום, גוף דין זה, שיהיה מותר לאשת איש לזנות ברצון כדי להציל נפשות, אינו תורה. ולא ישר בעיני מה שראיתי באיזה תשובה. ולפי שאני לעת עתה בכפר, לא אוכל לזכור באיזה תשובה. וכמדומה אני שהיא תשובת "בית יעקב"⁵⁸, באנשים ונשים שהלכו בדרך, וקם עליהם ארכיליסטים אחד בשדה עם חבורת ליסטים שכמותו להרוג את כולם, וקמה אשה אחת מהם, אשה יפת תואר מאד, והתחילה להשתדל עם האיש, ראש הליסטים, בדברים, עד שפתתו בחלקת לשונה, ונתאוה לה, ונבעלה לו ביער מן הצד, ועל ידי כן הצילה את בעלה עם כל הנפשות. ופסק בתשובה ההיא, ששפיר עבדה [=שיפה עשתה], ומצוה רבה עבדה, ששדלתו לזה להציל, רק שאף על פי כן נאסרה על בעלה, והביא ראיה מאסרת⁵⁹. ואני אומר, כיון שאמרו רז"ל: "בכל מתרפאין חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים", אם כן, כשם שאין מתרפאין בשלש עברות הללו, כך אין מצילין בהם נפשות'.

⁵⁴ פולין, תע"ד (1714) – תקנ"ג (1793). מגדולי הרבנים בדורו. היה אב"ד ביאמפולה ורב בפראג, בה ניהל ישיבה גדולה. עוד בימי חייו נחשב לפוסק המובהק בדורו. ספרו 'שו"ת נודע ביהודה' הוא עד היום מספרי השו"ת החשובים ביותר.

⁵⁵ שו"ת נודע ביהודה, מהדורת תניינא, חלק יורה דעה, סימן קסא.

⁵⁶ וראה שו"ת משפט כהן, סימן קמג, בסופו (עמ' שטז), שם הסביר שבהצלת כלל ישראל יש משום הוראת שעה. ראה על כך: נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק עשירי ופרק אחד-עשר.

⁵⁷ ראה פסחים כה ע"א.

⁵⁸ באמת היא תשובת 'שבות יעקב', למעלה, ליד ציון הערה 50.

⁵⁹ דברים אלה הם משל שו"ת 'שבות יעקב', בעוד שבשו"ת 'בית יעקב' לא אסר את האישה על בעלה.

ואשר להיתר 'קרקע עולם', אומר 'נודע ביהודה', שאין הדברים אמורים אלא כשיש אונס על הבעילה עצמה, אבל לא כשאינה אנוסה לכך, אף אם עשתה כן להציל אחרים: 'ואונס דרחמנא שריה [=שהתורה התירה אותן] באישה, שקרקע עולם היא, היינו שהיא אנוסה על גוף הביאה. אבל היכא שאינה אנוסה על גוף הביאה, ואדרבה היא משתדלת לזה להציל נפשות, לא מקרי "קרקע עולם", ואשה ואיש שוים, ותהרג ולא תעבור'⁶⁰.

ועתה הוא בא להבחנה בין הצלת יחידים להצלת כלל ישראל⁶¹: 'ואסתר שאני, שהיתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, ואין למדין הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל, מנער ועד זקן, מהודו ועד כוש'. ועוד הוא מוסיף: 'ושם [היינו, אצל אסתר] היה בהוראת מרדכי ובית דינו, ואולי ברוח הקודש'.

⁶⁰ והשווה דברי הר"ן, למעלה, ליד ציון הערה 19.

⁶¹ וראה דברי ר"ש קלעי, להלן, ליד ציון הערה 67, שאומר שאין לומר שההיתר ביעל הוא דווקא משום שהצילה במעשיה את כל ישראל. אבל אין להסיק מדבריו שהוא אינו מבחין לעניין איסור עריות בין הצלת כל ישראל להצלת יחידים, אלא הוא אומר רק שהכלל 'גדולה עברה לשמה' נאמר בכל עניין. אבל בעריות, שנאמר בהן 'יהרג ואל יעבור', שמא יסכים להבחנה זו?

הסתמכות על 'גדולה עברה לשמה' בספרות השו"ת

התשובות שראינו בעניין ההיתר לעבור על איסור עריות לשם הצלה, תוך הסתמכות על האמרה 'גדולה עברה לשמה', הן מיוחדות בזה שהן מסיקות היתר ברור לעבור עברה תוך הסתמכות על אמרה זו. אבל עיון בספרות השאלות והתשובות מגלה כי אף מי שהזכירו את האמרה 'גדולה עברה לשמה' בלא שהתירו לעבור עברה מתוך מניע 'כשר', עשו שימוש באמרה זו, אם כי באופן מתון יותר. ההתבססות באה בדרך כלל להראות שכאשר עניין מסוים מסור לשיקול דעתו של הפוסק, הרי שבמערכת השיקולים שעל הפוסק להביא בחשבון, יש להתחשב גם בשיקול הזה.

כך הוא, למשל, בתשובתו המאלפת של הרשב"א⁶² בדבר הימנעות מהענשה של עבריינים, אם הענישה עלולה להרחיק את העבריין מדרך הישר⁶³. הוא מסתייע באמרה 'גדולה עברה לשמה' כדי לתמוך בדעה שבתחום הענישה צריך לפעול בהדרגה ולעלות מן הקלה אל החמורה, ואלה דבריו: 'ואחר כוונת הלב הדברים אמורים. כבר ידעת מה שאמרו בנוזיר (כג ע"ב): "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה"'. יש להדגיש שבתשובת הרשב"א לא היה מדובר בענישה על פי הדין הקבוע, אלא בענישה לצורך שעה, הנתונה כולה לשיקול הדעת⁶⁴. במסגרת השיקולים שעל השופט לשקול בעניין הענשה, ראוי שישקול גם עניין זה.

הסתמכות מרחיקת לכת יותר על הכלל 'גדולה עברה לשמה', ניתן

⁶² ר' שלמה בר' אברהם בן אדרת. ד"א תתקצ"ה (1235) – ה"א ע' (1310). תלמידים של ר' יונה גירונדי והרמב"ן. גדול חכמי ישראל בספרד בתקופתו.

⁶³ שו"ת הרשב"א, חלק ה, סימן רלח. ראה על תשובה זו, נ' רקובר, שלטון החוק בישראל, ירושלים תשמ"ט, שער חמישי, עמ' 157. על הימנעות מהענשת עבריין מחשש שהיא תגרום להרחקתו, ראה להלן, פרק תשיעי: 'שיקולים בתחום הענישה'.

⁶⁴ ראה שם, עמ' 156.

אולי למצוא אצל ר' שמואל קלעי⁶⁵, אם כי הוא אינו מדבר על עשיית עברה בפועל, אלא קובע כי כאשר יש מצווה גדולה במעשה, מותר לעשותו, אף כשנובעת ממנו תוצאה שלילית. לא ניכנס כאן לפרטי העובדות בנידונו, כי אי אפשר להסיק מדבריו דברים ברורים, אלא נדון רק בעצם העיקרון שבדבריו. אף הוא דן בענישתו של עברייך, ומוכיח שהענישה אינה באה לכפר על העוון, אלא כדי שישמעו אחרים וייראו, ולכן ממתינים בהריגתם של כמה מחייבי מיתת בית דין, ומכריזים על כך בכל עיר ועיר. ומכאן הוא מגיע לנקודה המעסיקה אותנו⁶⁶: 'ואם כן, אף דנאמר דחטא לגבי כל המכשול הבא ונגרר מהענין, שפיר מצי למיעבד, להשיג מצוה גדולה, ודמיא להא דאמרינן בפרק בתרא דהוריות [י"ע"ב] ובפרק ד דנוזיר [כג ע"ב]: "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה". וראיה מיעל, כדאיתא התם. ומדקאמרי לה בלשון המורה למוד במקום [כלומר, בלשון שמשמעה קביעת עיקרון כללי], דקאמ' "גדולה עבירה" וכו', ליכא למדחי, דשאני התם, דלהציל לכל ישראל הוה בעיא⁶⁷... וכן אומרים התוספות בתעניות⁶⁸, (ו) על הנודר בנוזיר, דמצותו גדולה מהעבירה שעושה, ונקרא "קדוש" בשביל המצוה הגדולה, ואף על גב שעביד עבירה במזיד לחטוא על הנפש'. גם בתשובת הרמ"א, המובאת להלן⁶⁹, מסתמך המשיב על 'גדולה עברה לשמה', לביסוס ההיתר להוציא שם רע כדי להשיג שלום.

⁶⁵ חתנו של ר' בנימין ב"ר מתתיה (בעל שו"ת 'בנימין זאב'). כיהן כרב בקהילות שונות ביוון. נפטר בשנת ש"מ (1585) ערך.

⁶⁶ ראה שו"ת משפטי שמואל, סימן קכ (דף קנא, טור א).

⁶⁷ ראה למעלה: ליד ציון הערה 45, בדברי המהרי"ק; ליד ציון הערה 61, בדברי ה'נודע ביהודה', ושם בהערה 61.

⁶⁸ תוספות, תענית יא ע"א, ד"ה אמר שמואל.

⁶⁹ ראה להלן, פרק חמישי, ליד ציון הערה 18.

השפעה מעניינת לעיקרון 'גדולה עברה לשמה' יש בדברי ב"ח, חושן משפט, סימן רנו, סעיף ה. על הדין ששכיב מרע שציווה לעשות בממונו עברה, אין שומעים לו, הוא כותב שמכל מקום, אם ציווה לעשות עברה שיש בה קצת מצווה (כגון לשחרר עבד, שעובר בעשה של 'לעולם בהם תעבודו', ומקיים מצווה, בכך שמאפשר לו

לפני שנמשיך בדיוננו בהתייחסות הבת־תלמודית לאמרה 'גדולה עברה לשמה', ראוי שנעמוד על מקורות תלמודיים אחדים שיש להם זיקה לנושא שלפנינו. מקורות אלו, יש שהם אמירות כלליות, ויש שהם מתייחסים למעשים מסוימים שאירעו, ונתפרשו במגמה של עשיית עברה להצלה מעברה חמורה יותר. ויש לבחון בכל מקור כמה שאלות: האם ניתן להסיק ממנו מסקנה ערכית? האם עשוי להישמע ממנו יחס חיובי או יחס שלילי לעברה לשמה? או שמא אין להסיק ממנו מסקנה ערכית כלל?

לקיים מצוות), מקיימים את צוואתו, 'ודמיא להא דאמרינן בנויר "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה"'.¹

'בכל דרכיך דעהו' – אפילו לדבר עברה

במסכת ברכות נאמר⁷⁰: 'דרש בר קפרא: איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה? "בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך" [משלי ג, ו]. אמר רבא: אפילו לדבר עבירה'. כלומר, גם ב'דרכיך' הפרטיות שלך, המיוחדות לך – אף אם אינן דרכי התורה – 'דעהו'. ורש"י מפרש⁷¹: "בכל דרכיך" – אפילו לעבור עבירה. "דעהו" – תן לב אם צורך מצוה הוא, כגון אליהו בהר הכרמל, עבור עליה'. בכך הוא מקשר אמרה זו למה שנדרש לפני כן שם בתלמוד, על הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהלים קיט, ככו), ששם מביא רש"י את הדוגמה של אליהו בהר הכרמל לעניין 'עת לעשות לה'⁷². דברי רש"י אלה הם לכאורה שטר ושוברו בצדו: מצד אחד, יש כאן פתח רחב לעבור עברה לשם מצווה. אבל הדוגמה שנותן רש"י, 'כגון אליהו בהר הכרמל', עשויה לצמצם מאוד את היקפו של ההיתר, משום שהדוגמה אינה בתחום הכרעתו של הפרט, אלא בתחום כוחו של הנביא לעקור דבר מן התורה, 'לפי שעה'⁷³. ובכל זאת נראה שאין רש"י מבקש להפקיע את כלליות ההיתר, שהרי דברי הפסוק 'בכל דרכיך דעהו', עניינם כל אחד ואחד. אבל לפי גרסאות אחרות של התלמוד אנו שומעים משמעויות אחרות לאמרה זו, גם מנוסח התלמוד עצמו וגם מפירוש רש"י. באנציקלופדיה התלמודית 'פחד יצחק'⁷⁴, כותב ר' יצחק למפרונטי⁷⁵: 'בגמרא דפוס פורטוגאל נמצא זה בברכות ס"ב [=סוף פרק בתרא], דאמר התם: "דרש בר קפרא: אי זוהי פרשה קטנה"... ושם, בדפוס הנ"ל פירש רש"י: "אפילו לדבר עבירה דעהו – אפילו עשה אדם עבירה ומתכוין

⁷⁰ ברכות סג ע"א.

⁷¹ רש"י, ברכות, שם, ד"ה בכל דרכיך וד"ה דעהו.

⁷² רש"י, ברכות, שם, ד"ה מסיפיה. וראה להלן, פרק חמישי, ליד ציון הערה 27.

⁷³ ראה: יבמות ע' ע"ב; רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק ט, הלכה ג.

⁷⁴ פחד יצחק, ערך 'גנבא במחתרתא – רחמנא קרי',

⁷⁵ תל"ט (1679) – תקי"ח (1758). מגדולי חכמי איטליה. מרביץ תורה לאלפים. רופא

מומחה.

לשם מצוה⁷⁶, כגון בנות לוט⁷⁷ ומעשה דיצל וסיסרא, הקב"ה מיישר את אורחותיו". עוד בדפוס הנ"ל, אומר אחר זה: "רב פפא אמר: היינו דאמרי אנשי: גנבא" וכו' [במחירתא – רחמנא קרי] [=גנב, בשעה שחותר את הבית, קורא לה']. ובגמרות שלנו ליתא בהו הא דרב פפא⁷⁸. וגם פירוש רש"י הנ"ל ליתיה. אלא כך כתוב בהן' וכו'. הגרסה 'גנבא במחירתא רחמנא קרי' מרמזת פירוש אחר לגמרי, שאינו היתר לעבור עברה לשם מצווה, אלא הוראה שאף בשעת מעשה העברה אין לשכוח מלדעת את ה'⁷⁹. מצד שני, מפירוש רש"י, לפי הגרסה המובאת ב'פחד יצחק', שם, עולה שרבא אינו מתכוון להיתר המצומצם של הוראת נביא, אלא להיתר כללי.

ובמקום אחר⁸⁰ מביא בעל 'פחד יצחק' דברים שונים מדפוס פורטוגל בשם רש"י: 'ושם, בדפוס פורטוגאל, פירש רש"י: "בכל דרכיך דעהו – אפילו לדבר עבירה. דעהו – אפילו בשבת, לצורך חולה או יולדת או הולך חוץ לתחום להשתדל בהצלת נפשות וכדומה לזה". לפי גרסה זו ברש"י, אין בדברי רבא שום חידוש לענייננו, שהרי הוא רק חוזר על הכלל הידוע שמתור לעבור עברה לשם פיקוח נפש. ואפשר שאין זה לשון רש"י, אלא פירושו של המחבר לדברי רש"י.

וב'שרידי בבלי', שהוציא לאור רח"ז דימיטרובסקי, מובא הנוסח: 'אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי גנבא אפום... רחמנא קארי'. וכך הוא גם בכתבי יד של התלמוד. בכ"י אוקספורד 23 (על פי המאגר הממוחשב

⁷⁶ השווה פירוש המכתם, לר' דוד ב"ר לוי מנרבונה, ברכות שם (גם לעניין הדוגמאות מבנות לוט ויעל, המובאת בדברי רש"י אלה): 'אמר רבא: לא נצרכה אפילו לדבר עבירה. פירוש כעין שאמרו גדולה עבירה לשמה וכו' (במעשה) [כמעשה] יעל ובנות לוט'.

⁷⁷ ראה נזיר כג ע"א.

⁷⁸ בהגהת ר' ישעיה פיק, שבגיליון דף התלמוד, נרשם: 'אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: גנבא אפום מחירתא – רחמנא קרי. כך הוא הנוסח ב'עין יעקב'.

⁷⁹ ולפי זה, אפשר שרב פפא מסביר את דברי רבא בדרך אחרת, או שרב פפא אינו מסכים לדברי רבא בדבר האפשרות שתינתן לכל אחד ואחד לעבור עברה לשמה. וראה להלן, הערה 83.

⁸⁰ פחד יצחק, ערך 'פרשה קטנה'.

שבמכון ע"ש שאול ליברמן): 'אמר רבא: לא נצרכה אלא לדבר עבירה. ואמר רבא: הינו דאמרי אינשי, גנבא על פום דאיגרא – רחמנא קרי'. ובכ"י פריז 671 (על פי המאגר הממוחשב הנ"ל): 'ואמר רב: היינו דאמרי אינשי, גנבא על פום איגרא – רחמנא קרי'. גרסאות אלו הינן בעלות משמעות רחבה וישירה לענייננו: האם השוני בין גרסאות אלו לבין הנוסח שלפנינו בתלמוד נובע מתוספות מאוחרות שהוספו לנוסח המקורי? או שמא יש בנוסח שלפנינו השמטה מכוונת מן הנוסח המקורי? לאור המשמעות החריפה כל כך של התוספות הללו (שחסרות בנוסח שלפנינו), אין להוציא מכלל אפשרות שיד צנזורה פנימית בדבר. את הקשר בין בנות לוט לבין "בכל דרכיך דעהו" – אפילו לדבר עבירה', שבפירוש רש"י בדפוס פורטוגל, אנו מוצאים גם בפירושו של ר' עובדיה ספורנו⁸¹ לתורה⁸²: 'כי מפני שהיתה כוונת הנשים רצויה, היה זרעם לשני גוים יורשי אברהם בקצת, כאמרם: "בכל דרכיך דעהו" – אפילו לדבר עבירה'.

מהי דעתו של הרמב"ם בנקודה זו? בהקדמה לפירושו למסכת אבות, כתב⁸³: 'וכבר זירזו הנביאים, עליהם השלום, גם כן על זה העניין, ואמרו: "בכל דרכיך דעהו". ופירושו החכמים ואמרו: "אפילו בדבר עבירה". כלומר, שתשים לפועל ההוא תכלית כלפי האמת, אפילו היתה בו עבירה בצד מן הצדדים'. ודאי הוא ש'הרמב"ם חשב על המשמעות

⁸¹ רל"ב (1472) לערך – ש"י (1550) לערך. מגדולי חכמי איטליה בתקופת הרנסנס. רופא, גדול בתורה ובמדעים, נודע בפירושו לתורה.

⁸² פירוש ספורנו לתורה, בראשית יט, לז–לח.

⁸³ פירוש המשניות לרמב"ם, שמונה פרקים, פרק ה (בתרגומו של ר"י שילת). וראה עוד: פירוש המשניות לרמב"ם, ברכות ט, ה, על דברי המשנה "בכל לבבך" [דברים ו, ה] – בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע', ושם כתב: 'ביצר טוב וביצר רע – רוצה לומר, להשיב אל ליבו אהבת הא-ל ולהאמין בו, ואפילו בשעת העבירה והכעס והאף, שכל זה הוא יצר רע, כמו שאמרו: "בכל דרכיך דעהו" – ואפילו בדבר עבירה'. וראה: חידושי אגדות למהרש"א, ברכות, שם; עיון יעקב, על עין יעקב, ברכות שם; דברי ר"י שילת, הנזכרים להלן, הערה 86.

⁸⁴ 'בדבר' (ולא 'לדבר'), כן היא גרסת הרמב"ם גם בפירושו למשנה, ברכות ט, ה, המובא למעלה, הערה 83.

המסורתית של המאמר התלמודי, שלפיו כל מעשי אדם יהיו לשם שמים, אפילו בשעת ביצוע עבירה⁸⁵, אבל אפשר שנתן משמעות רחבה יותר למאמר זה⁸⁶.

הקשר בין 'בכל דרכיך דעהו' לבין 'עברה לשמה' חוזר גם בדברי ר' יוסף אלבו⁸⁷, בספר 'העיקרים'⁸⁸, תוך שהוא מזכה את העושה בחיי העולם הבא: 'וכלל הדברים הוא, כי כל פעולה שיעשה העושה אותה לשם שמים, זוכה בה לחיי העולם הבא. ואף אם הפועל הוא יחשב בו שהוא רע, אמרו רבותינו ז"ל: "בכל דרכיך דעהו" – ואפילו לדבר עבירה". ואמרו עוד: "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה".

דברי ר' מנחם המאירי⁸⁹ צריכים עיון. 'בית הבחירה'⁹⁰, בסוגיית 'גדולה עבירה לשמה', אמנם הוא כותב: 'ועל זו⁹¹ אמרו: "בכל דרכיך דעהו" – אפילו לדבר עבירה, וכן אמרו "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה"'. אבל אמירה זו באה לאחר שהקדים דברים לעניין מחשבת עברה: 'אסור לאדם להדריך יצרו לשום הרהור עבירה, שההרהור מביא לידי מעשה. וכל שההרהר בעבירה, והשביע את יצרו מצד הרהורו, אף על פי שנזדמן לידו דבר היתר, הואיל ועשה מעשה

⁸⁵ כדעת י' אנגלרד, "על דרך הרוב" ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם, שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 53.

⁸⁶ על משמעות מרחיקת לכת יותר בדברי הרמב"ם, ראה J. Macy, A Study in Medieval Jewish and Arabic Political Philosophy etc., Doctorial Thesis Submitted to the Hebrew University of Jerusalem (1982), עמ' 102, 113, 114, 152, שציין י' אנגלרד, שם. וכן היא דעתו של י' לוינגר, 'על ההלכה והשלמות האישית לפי הרמב"ם', דעת יג (תשמ"ד), עמ' 65. וראה גם ביאור שמונה פרקים, לר"י שילת, במהדורתו, 'הקדמות הרמב"ם למשנה', ירושלים תשנ"ב, עמ' רצח-רצט. ר"י שילת מביא את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות שלו לברכות ט, ה, המובא למעלה, הערה 83, שם מתפרש הכלל 'ואפילו בדבר עברה' כעברה ממש. וראה הערה 8, בדברי ר"י שילת, שם.

⁸⁷ ק"מ (1380) – ר"ד (1444); רב ופילוסוף בספרד.

⁸⁸ ספר העיקרים, מאמר ג, פרק כט.

⁸⁹ ה"א ט' (1249) – ה"א ע"ה (1315). מגדולי מפרשי התלמוד בפרובינציה.

⁹⁰ בית הבחירה, נזיר כג ע"א (עמ' פא במהדורת א' ליס).

⁹¹ שמא יש לקרוא בדבריו: 'ועוד אמרו'. ועל פי זה יובנו דבריו בהמשך.

במחשבת עבירה, עוון הוא, וצריך כפרה' וכו'. כלומר, כוחה של כוונת הלב הוא בשני הכיוונים: אף אם לא עבר האדם עברה, אלא רק התכוון לעבור עברה, הוא צריך כפרה על מחשבת העברה. מכל מקום, המאירי מבין שאמרה זו אינה מתכוונת למעשה עברה ממש.

כמו כן, בפירושו למשנת אבות⁹², 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', הסב את 'בכל דרכיך דעהו – אפילו לדבר עבירה', לא על עברה ממש, אלא על עיסוק בענייני העולם ובצורכי הגוף. וזה לשונו⁹³: 'ואמר אחר כן "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", וזה מאמר חשוב וכולל מאד. עניינו, שאדם בודאי ראוי להתעסק בענייני העולם וביישוב המדיני לצורך הגוף. והזהירו שאף כשיתעסק באלו העניינים, לא תהא כונתך רק להשלמת הנפש, ונמצאת זוכה אף בעת המעשה ההוא, אחר שכוונתך בו אינה לעצם ההוא, אלא לצורך השלמת הנפש. והוא ענין מה שאמרו (ברכות סג ע"א): "בכל דרכיך דעהו, אפילו לדבר עבירה". קרא המתעסק בזמ(ו)ניות דבר עבירה'⁹⁴.

⁹² משנה, אבות ב, ד.

⁹³ בית הבחירה, אבות (ירושלים תשנ"ה), שם.

⁹⁴ וכך הוא מפרש בהמשך דבריו את דברי הגמרא, ברכות נד ע"א, בדבר עבודת ה' ביצר הרע: 'והוא גם כן אמרם "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך (דברים ו, ה) – בשני לבבות, אחד יצר טוב ואחד יצר רע". כלומר, בעת התעסק בפעולות היצר, תהיה כונתך לתכלית טוב'. והשווה גם דברים מקבילים בדברי המאירי, בחיבור התשובה (ירושלים תשל"ו), מאמר א, סוף פרק יב (עמ' 233).

על עבודת ה' ביצר הרע, במשנת החסידות, ראה מ' פייקאז', בימי צמיחת החסידות, עמ' 204–268.

פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה'

ריש לקיש אף רואה בעברה לשם מטרה נעלה, משום יסודה של תורה⁹⁵:
'אמר ריש לקיש: פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה, דכתיב: "אשר
שברת" (שמות לד, א). אמר הקדוש ברוך הוא למשה: יישר כחך
ששברת'.

מהו הביטול' ומהו היסוד' של התורה? האם הכוונה לביטול
מצוותיה של תורה? רש"י מפרש אמירה זו בצורה מצומצמת, שאינה
אומרת אלא שיש פעמים שמבטלים תלמוד תורה מחמת מצוות אחרות.
וזה לשון רש"י⁹⁶: 'כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, זהו
יסודה. כלומר, מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה, שנאמר:
"אשר שברת". ולא אמר ליה בלשון כעס. שמע מינה, הסכימה עמו דעת
השכינה כשביטל תורה ושיברן, כיון דנתכוין לטובה'. הדוגמאות שנתן
רש"י אינן לחריגה מן הדין, אלא דוגמאות שבהן הדין הרגיל הוא,
שמבטלים תלמוד תורה מפני הוצאת המת ומפני הכנסת כלה⁹⁷. אף
הדוגמה שמביאה הגמרא ממשה רבנו, ששיבר את הלוחות, אינה דוגמה
לעברה על אחת ממצוות התורה, אלא למעשהו של משה, שלא מילא
את שליחותו במסירת הלוחות הברית לישראל. חריגה משליחות המוטלת
על ידי הקב"ה, כשלעצמה, היא בוודאי מעשה שלילי, אבל בשל כוונתו
הטובה של משה, אמר לו הקב"ה: יישר כוחך ששיברת את הלוחות.
יתרה מזו, אפשר שמחמת 'קל וחומר' שדרש משה⁹⁸, שבירת הלוחות
לא הייתה עברה כלל, אלא כך אף היה מתחייב מן התורה.

⁹⁵ מנחות צט ע"א-ע"ב. וראה להלן, פרק שישי, הערה 126.

⁹⁶ רש"י, מנחות, שם, ד"ה שביטולה.

⁹⁷ כתובות יז ע"א. השווה פירוש רש"י שלפנינו בדפוס לברכות סג ע"א (למעלה, ליד
ציון הערה 71), שהביא את הדוגמה מאליהו בהר הכרמל, שעניינה חריגה מן הדין,
אבל זו חריגה שיש לה גדרים בתלמוד.

⁹⁸ יבמות סב ע"א: 'זמה פסח, שהוא אחד משש מאות ושלוש עשרה מצות, אמרה
תורה "כל בן נכר לא יאכל בו" (שמות יב, מג), התורה כולה וישראל מומרים, על
אחת כמה וכמה'. אמנם התוספות, יבמות, שם, ד"ה התורה, מפרשים שאין זה קל

חילול השם וקידוש השם – הריגת בניו של שאול המלך

סוגיה מאלפת, שממנה עולה כי ישנם ערכים נעלים במיוחד שלמענם מותר לבטל איסור מן התורה, היא סוגיית הגמרא בדבר עונשם של בני שאול המלך. לאחר שהמית שאול המלך את הגבעונים, דוד המלך קורא לגבעונים ושואל אותם: 'מה אעשה לכם ובמה אכפר' (שמואל ב' כא, ג) ותשובתם הייתה: 'יותן לנו שבעה אנשים מבניו [של שאול] והוקענום לה' בגבעת שאול' וגו' (שם ו). וכך עשה דוד: 'ויאמר המלך: אני אתן' (שם).

על המתת בניו של שאול בשל חטאו של אביהם, שואל התלמוד⁹⁹: 'והא כתיב: "לא יומתו אבות על בנים [...] איש בחטאו יומתו]" (דברים כד, טז)?! והשיב על השאלה רבי חייא בר אבא בשמו של רבי יוחנן: 'מוטב שתעקר אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא'. מהו חילול השם? מפרש רש"י¹⁰⁰: 'שיהיו האומות אומרים: אין אומה זו ראויין לידבק בה, שהרי פשטו ידיהם בגרים ליטול מזונותיהם, ולא עשו בהן נקמה'.

ושוב שואלת הגמרא: מדוע הלינו את המומתים על העץ? 'והא כתיב: "לא תלין נבלתו על העץ"?' (דברים כא, כג). והשיב רבי יוחנן בשמו של רבי שמעון בן יהוצדק: 'מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא, שהיו עוברים ושבים אומרים: מה טיבן של אלו? הללו בני מלכים הם, ומה עשו? פשטו ידיהם בגרים גרורים. אמרו: "אין לך אומה שראויה להדבק בה כזו. ומה בני מלכים כך, בני הדיוטות על אחת כמה וכמה. ומה גרים גרורים כך, ישראל על אחת כמה וכמה"'. מיד נתוספו על ישראל מאה וחמשים אלף'. הרי לפנינו, שלמען ערכים אלה, של חילול השם וקידוש השם,

וחומר גמור, שדווקא פסח כל בן נכר לא יאכל בו, 'משום דקדשים. אבל כל התורה כולה, אדרבה יש לו [למשה] ללמד, להחזירם בתשובה.

⁹⁹ יבמות עט ע"א. וראה להלן, פרק תשיעי, ליד ציון הערה 87.

¹⁰⁰ רש"י, יבמות שם, ד"ה ואל יתחלל. רש"י רומז בזה לדברי הגמרא שם, ששאל לא הרג את הגבעונים אלא גרם להפסקת פרנסתם.

בוטלו איסורים מן התורה. ערכים אלה הם ערכי-על, משום שכל התורה כולה היא כבוד שמו של הקדוש ברוך הוא, כדברי מהר"ל מפראג¹⁰¹: 'והרי¹⁰² כי היה עובר לאו אחד בתורה, שהוא "לא תלין נבלתו על העץ", כדי שיתקדש שם שמים נגד האומות. כי כל התורה כלה היא כבוד שמו יתברך, ולכך מוטב אם תעקר אות אחת מן התורה, שהיא מקצת בלבד, כדי שיתקדש שם שמים'.

יתרה מזו, לדברי מהר"ל מפראג, לא רק התורה עניינה קידוש שם שמים, אלא זהו אף עניינם של ישראל: 'ויש לדעת, כי דבר זה הוא עצם ישראל, שיתקדש שמו הגדול על ידם, דכתיב (ישעיהו מט, ג): "ויאמר [לי] עבדי אתה ישראל אשר בכך אתפאר". ולכן ישראל בגלותם בין האומות ראוי שיהיו נזהרים בדבר זה, שיהיה שם שמים מתקדש על ידם'.

מובן הדבר, שקשה להסיק מסקנות מעשיות מהתבטאויות מרחיקות לכת כמו זו¹⁰³.

¹⁰¹ פוזנא, רע"ב (1512) – פראג, ש"ט (1609). רב, מקובל ובקי בחכמות. כתביו מהווים אבן יסוד במחשבת ישראל.

¹⁰² נתיבות עולם, חלק ב, נתיב אהבת השם, פרק ב.

¹⁰³ וראה להלן, פרק תשיעי, ליד ציוני הערות 147 ו-182, שיש שהסתמכו על מקור זה.

וראה ר' אברהם מסלונים, יסוד העבודה (ורשה תרנ"ב), חלק ב, פרק ו, עמ' 120, הלומד כאן שעברה שיש בה קידוש השם, גדולה אף ממצווה לשמה.

לא עשו אלא ליתן פתחון פה

מימרה תלמודית אחרת הראויה לעיון בנושאנו היא¹⁰⁴: 'לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה'. ובהמשך אומר התלמוד: 'והיינו דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: לא דוד ראוי לאותו מעשה [בכת שבע], ולא ישראל ראויין לאותו מעשה [של העגל]... אלא למה עשו? לומר לך, שאם חטא יחיד, אומרים לו: כלך אצל יחיד. ואם חטאו צבור, אומרים להן: לכו אצל צבור'. מלשון התלמוד, אפשר היה להסיק כי זו הייתה מגמתם של ישראל ושל דוד בחטאם, ללמד את דרך התשובה. אבל רש"י פירש את דברי התלמוד באופן אחר, שגזרת הקדוש ברוך הוא הייתה, שיתגבר יצרם עליהם לשלוט בהם, כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה. ולפי פירוש זה, אין להסיק מדברים אלה דבר לעניין ההיתר לכתחילה לחטוא במגמה לגרום לאחרים לשוב בתשובה¹⁰⁵.

¹⁰⁴ עבודה זרה ד ע"ב. ראה להלן, פרק שישי, ליד ציון הערה 133.
¹⁰⁵ וראה ערבי נחל, פרשת ואתחנן, שהולך כדרכו בפרשנות הפוכה מן המקובל: הוא שואל, מדוע נענש דוד על מעשהו אם התכוון לטובה? והוא משיב כי חטאו של דוד היה לא על המעשה שעשה, אלא על המעשה שלא עשה. כי בעוד שכוונת ה' הייתה שיחטא דוד ויעשה תשובה, עשה דוד תחבולה, שתהא האישה מגורשת למפרע (עיי' שבת נו ע"א). וכשאין איסור אשת איש, אין צורך בחזרה בתשובה, ובזה ביטל דוד את כוונתו של הקב"ה.

וראה ישמח משה, פרשת וישב, שמשמעות הביטוי 'לא היה ראוי' היא, שלא היה לו מספיק כוח להתגבר על היצר, וממילא היה אנוס, משום שנתבטלה ממנו הבחירה. ולמה סיבכו לו דבר זה? כדי 'להקים עולה של תשובה'. וראה הרב א' נבנצל, שיחות לספר בראשית, ירושלים תש"ן, עמ' שפא-שצו: 'כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה'; ר' אליעזר הלר, בית אהרן וישראל, גל' מג (תשרי-חשוון תשנ"ג), עמ' לח. וראה להלן, פרק שלישי, ליד ציון הערה 117.

רעיון דומה מצוי בסנהדרין קז ע"א, שדוד רצה לעבוד עבודה זרה כשכרה מפני אבשלום בנו, כדי שאם יהרגנו בנו, יאמרו השומעים שזה עונש על שעבד עבודה זרה, ולא יתערעמו על מידותיו של הקב"ה. ראה על כך ערוך לנר, סנהדרין, שם; להלן, ליד ציוני הערות 129, 132, 156; נ' רקובר, מסירות נפש - הקרבת היחיד להצלת הרבים, נספח שני, ליד ציוני הערות 135-152; ר' יעקב סופר, 'חידושים וביאורים בדברי חז"ל', בית אהרן וישראל, גל' מג (תשרי-חשוון תשנ"ג), עמ' קיז-קיח (הלומד מכאן שלתועלת אחרים מותר לאדם לגרום שייחשד בעברה).

מקושש לשם שמים נתכוון

מקור אחר הראוי אף הוא לתת עליו את הדעת הוא דברי המדרש המובא בתוספות¹⁰⁶, האומר על המקושש שבמקרא: 'דלשם שמים נתכוין, שהיו אומרים ישראל: כיון שנגזרה עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים, שוב אין מחויבין במצות. עמד וחילל שבת, כדי שִׁהרג ויראו אחרים'¹⁰⁷. לא ידוע לנו מקור המדרש הזה. אבל רעיון דומה, שהמקושש חילל את השבת כדי שיידעו ישראל מהו עונשו של מי שמחלל שבת, מצוי בתרגום יונתן¹⁰⁸: 'והוּו בני ישראל שריין במדברא. גזירת שבתא אשתמודע להון. ברם, קנסא דשבתא לא אשתמודע להון. קם גברא מדבית יוסף, אמר במימריה: איזיל ואתלוש קיסין ביומא דשבתא, ויחמון יתי סהדיא, ויתנון למשה, ומשה יתבע אולפן מן קדם ה', וידון יתי, ובכך ישתמודע קנסא לכל בית ישראל' [פירושו: והיו בני ישראל חונים במדבר. איסור שבת היה ידוע להם. ברם, עונשו של מחלל שבת לא היה ידוע להם. קם אדם מבית יוסף, אמר לאמר: אלך ואקושש עצים ביום השבת, ויראוני עדים, ויביאוני אל משה, ומשה יבקש תורה מלפני ה', וידון אותי, ובכך ייודע העונש לכל בית ישראל].

מה ניתן ללמוד ממעשהו של המקושש? דומה לשאלה הערכית, אם נהג כראוי אם לאו, אין לנו כל תשובה ממקור זה. גם מן העובדה שהמקושש נענש¹⁰⁹, אין להסיק על השאלה הערכית. כוונתו הטובה של

מעשה שלילי אחר של דוד, שהוצדק על ידי כוונתו הטובה, הוא שעשה עצמו משוגע אצל אכיש. ראה אזני יהושע (בנבנשתי), דרוש א, דף ג.

¹⁰⁶ תוספות, בבא בתרא קיט ע"ב, ד"ה אפילו קטנה.

¹⁰⁷ וראה להלן, ליד ציון הערה 157.

¹⁰⁸ תרגום יונתן, במדבר טו, לב.

¹⁰⁹ וראה חידושי אגדות למהרש"א, בבא בתרא, שם, ד"ה וראויה: 'ויש שאלו בזה, בתרגום יונתן, היאך חטא באיסור שבת כדי לידע באיזה מיתה דנין המחלל שבת?'. והשיב, שכיוון שלא היה צריך למלאכה זו, אלא לידע באיזו מיתה דנין את המחלל, אם כן זוהי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', שמותרת מן התורה, לפי דעה אחת (וראה דין בדברי המהרש"א: שו"ת אור המאיר, סימן יב; הרב מ' חזן, 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', מוריה כב, גיליון א-ב [אלול תשנ"ח], עמ' קיב-קיג; הרב

המקושש, שהתכוון לשם שמים, אפשר שהכשירה את המעשה שלו, ובכך מילטה אותו מעונש בידי שמים, ובכל זאת לא היה די בה למלט אותו מן העונש בידי אדם. ר' אברהם שמואל בנימין סופר¹¹⁰, ב'כתב סופר'¹¹¹, הסביר את הפסוק 'כי לא פורש מה יעשה לו' (במדבר טו, לד), ואמר שלא ידעו אם הוא ראוי להיענש במיתה, שהרי התכוון לשם שמים. ועל כך באה התשובה מן השמים: 'מות יומת' (שם, לה). 'הגם שבידי שמים אינו מחוייב במיתה, כי כוונתו לשם שמים, וה' יודע מחשבות, אבל בבית דין של מטה, אין הולכים בתר המחשבה ואומדנא, רק על פי ראיית העדים. וזה דכתיב: "וימות כאשר צוה ה' את משה", שצויה לעשות דין למטה כמחלל שבת. אבל למעלה לא נתחייב¹¹².

ימ"צ מאנן, 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', שם, גיליון ג-ד (טבת תשנ"ט), עמ' קל). אמנם כיוון שהעדים לא ידעו על כוונתו, לכן נענש. וכן כתב גם קדושת לוי, במדבר, שם. וראה מרגליות הים, סנהדרין עח ע"ב, אות ד.
¹¹⁰ תקע"ה (1815) – תרל"ב (1872). מילא מקום אביו, החתם סופר, כראש ישיבה ואב בדית דין בפרשבורג.

¹¹¹ כתב סופר, במדבר, שם. הסברים אחרים להענשת המקושש, ראה להלן, ליד ציוני הערות 136, 140, 157, 162, 164, 200.

¹¹² וראה שו"ת באר משה (שטרן), חלק ה, סימן קסט, אות ח, שדן בשאלה, אם הסיבה שבית דין שלמטה אינו מתחשב בתשובה של החוטא היא משום שאין אנו יודעים בברור האם אכן חזר בתשובה או שהיא מגזרת הכתוב (ראה על כך, נ' רקובר, עבריין שריצה עונשו [בדפוס]). והוא מבקש להביא ראיה מן המקושש שהדבר הוא מגזרת הכתוב, שהרי במקושש בוודאי ידעו הנביאים שבדור, וכן משה רבנו, שכוונתו הייתה לטובה, ואף על פי כן דנהו. אם כן, אין הדבר מחמת העדר ידיעה ודאית, אלא משום גזרת הכתוב. ויש להעיר על כך, כי בעוד שלעניין תשובה, ברור הדבר שהתשובה מועילה למחיקת העברה (והשאלה היא רק אם המחיקה משפיעה גם על העונש בבית דין שלמטה), הרי לעניין עברה ככוונה לשם שמים, כעניין המקושש, אין זה ברור כלל שלא עבר את העברה. ואף שלכאורה קל וחומר הוא, שאם מועילה תשובה לאחר שעבר עברה, בוודאי תועיל כוונתו הטובה בשעת עשיית העברה. אבל לאמיתו של דבר אין כאן קל וחומר: בתשובה, העבריין חוזר בו מן המעשה שעשה; אבל מי שעבר עברה ככוונה טובה, אינו חוזר בו מן המעשה, ולכן אפשר שיש להענישו על המעשה. וראה למעלה, בדברי ר' צדוק הכהן מלובלין, ליד ציון הערה 12.

וראה ר' אליעזר הלר, בית אהרן וישראל, גל' מג (תשרי-חשוון תשנ"ג), עמ' עמ'

ביקורת על מעשהו של אהרן הכהן

התלמוד מספר על אהרן הכהן שהתכוון לטובה בעשיית העגל¹¹³: "וירא אהרן ויבן מזבח לפניו" (שמות לב, ה). מה ראה? אמר ר' בנימין בר יפת, אמר ר' אלעזר: ראה חור שזבוח לפניו. אמר: אי לא שמענא להו השתא, עבדו לי כדעבדו בחור, ומיקיים בי: "אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא" (איכה ב, כ), ולא הויא להו תקנתא לעולם. מוטב דליעבדו לעגל, אפשר הויא להו תקנתא בתשובה. פירושו: ראה אהרן את חור שהתנגד לעשות את העגל, והרגוהו. אמר אהרן בלבו: אם לא אשמע להם עכשיו, יעשו בי כמו שעשו בחור, ועל חטא חמור כזה לא תהא להם תקנה לעולם. מוטב שיעבדו לעגל, אפשר שתהיה להם תקנה בתשובה. ועל אף הכוונה לטובה של אהרן הכהן, עולה הערכה שלילית מדברי ר' תנחום בן חנילאי: 'לא נאמר מקרא זה [=] "ובוצע ברך נאץ ה'" (תהלים י, ג)¹¹⁴, אלא כנגד מעשה העגל'. אף על פי כן דומה שאין לתלמוד מכאן דבר. ודאי שלא כל כוונה טובה ולא כל מטרה מקדשות את האמצעים, ולא כל אמצעי – כמו עבודה לעגל – כשר להשגת מטרה, אף אם היא מטרה נעלה. אפשר שר' תנחום מסכים שיש מטרות שלמענן מותר לעשות עברות, אלא שסבר שהמקרה הנידון אינו נכלל בהיתר זה, ועל אף המטרה הגדולה שביקש אהרן להשיג במעשהו, כוונתו לא מחקה כליל את חטאו. ודאי אהרן חטא, כשעשה את העגל, וגרם לעם לעבוד את העגל. אבל אפשר שמשקלו של חטא זה קל הוא למול המעשה הגדול של הצלת כל עם ישראל ממעשה שאין לו תקנה בתשובה. ולכן נראה כי הערכת מעשהו של אהרן כ'מנאץ ה'', אין בה כדי להוות משקל נגדי לכלל 'גדולה עברה לשמה'.

לח – לט, שגם חיאל בית האלי, שבנה את יריחו בניגוד לחרמו של יהושע, התכוון לטובה כמו המקושש, כדי להראות את חומרת האיסור לעבור על דברי חכמים.

¹¹³ סנהדרין ז ע"א.

¹¹⁴ כך הוא לפי רש"י, סנהדרין שם, ד"ה מקרא זה. אבל לפי התוספות, שם, ד"ה כנגד מעשה העגל, שהכוונה היא לפסוק 'ורבים השיב מעון' (מלאכי ב, ו), אדרבה התלמוד משבח את אהרן!

'עברה לשמה' בספרות החסידות

פיתוח נרחב לרעיון 'עברה לשמה' מצוי בספרות החסידות, ששמה דגש מיוחד על כוונתו של האדם בעשיית המצווה. הרחבה זו היא אחד הגורמים העיקריים להתנגדות לחסידות מצד חוגים שחששו מפני הסכנה של פריצת גדרים. אבל כפי שנראה, אף גדולי החסידות הטילו הגבלות על רעיון זה. ואף כי בירור גישתם של גדולי החסידות לאשורה יכול להיעשות רק בבדיקה מקיפה וכוללת של רעיונותיהם, ננסה לדלות מדבריהם כמה נקודות שנראה לנו להעיר עליהן לענייננו.

כבר אצל ר' אלימלך מליז'נסק¹¹⁵, מראשוני תנועת החסידות, אנו מוצאים את מעלתה של עברה לשמה, כי על ידה מסוגל הצדיק להעלות את העבריינים למעלה גבוהה.

ב'נועם אלימלך'¹¹⁶ הוא מתייחס לדברי הגמרא¹¹⁷ בעניין שאול המלך: 'מפני מה לא נמשכה מלכות בית שאול? מפני שלא היה בו שום דופי'. והוא תמה: 'אדרבה, בשביל שלא היה בו שום דופי, היה טוב שימשיך עדי עד!'. והוא מסביר את הדבר כך: תפקידו של המלך הוא להיטיב לכל ישראל, ואפילו לבעלי עברה; אבל שאול לא היה מסוגל לעבור עברה לשמה, ומשום כך לא היה מסוגל להתחבר עם העבריינים¹¹⁸. וכיוון שלא היה בידו להיטיב לכולם, לכן לא נמשכה מלכותו. וזה לשונו:

¹¹⁵ נולד סמוך לטיקטין שבפלך לומז'ה (פולין) בשנת תע"ז (1717), ונפטר בליז'נסק בשנת תקמ"ז (1787). הוא ואחיו, ר' זושה, היו תלמידיו המובהקים של המגיד ממזריטש.

¹¹⁶ נועם אלימלך, פרשת נשא, ע"א ע"א (עמ' שעו במהדורת ג' נגאל, ירושלים תשל"ח).
¹¹⁷ יומא כב ע"ב.

¹¹⁸ והשווה צפנת פענח, לר' יעקב יוסף מפולנאה, כ ע"א: 'אמנם לפעמים רבו המתפרצים, וגברו כוחן על בני עליה, שהם מועטין, וגורמין "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה", מגדר קדושתו, "כי גמר חסיד", מצד כי "פסו אמונים מבני אדם", כמו שכתבתי לקמן. מכל מקום עצה יעוצה לו, שלא יאמר כי ירד ונדהה מהשם יתברך, רק הוא לטובתו, כדי שעל ידי ירידה זו יתחבר עמהם, ויוכל להעלותן, כמו שנאמר: "מוריד שאול ויעל" [שמואל א' ב, ו]... וצריך להעלותן על ידי התחברות עמהן,

ונראה כי בגמרא איתא: 'גדולה עבירה לשמה'. וקשה: מה זה שייכות אצל עבירה – 'לשמה'? וכי מי ציוה לעשות עבירה, שיהא שייך אצלה 'לשמה'?

אבל נראה דהאמת הוא כך: דהנה כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו כי אם להטיב לברואיו על ידי השפעות השפע מעילא לתתא [=מלמעלה למטה], אלא שלזה צריך התעוררות דלתתא [=התעוררות מלמטה] על ידי מיין נוקבין... נמצא השפע אינו כי אם על ידי הצדיק המשפיע. והצדיק אשר הוא רוצה להשפיע לבני אדם צריך הוא לדבק עצמו עמהם כדי להשפיע כל דבר הצורך לטובתם. כי מי שרוצה לעשות איזה טובה לחבירו, אינו יכול לעשות לו הטובה בשלימות, כי אם על ידי שידבק עמו באחדות גמור. ואם כן, הצדיק צריך לדבק עצמו בכל ישראל כדי להטיב להם. ואיך הוא עושה עם הבעל עבירה, חלילה? הלא אף שהוא בעל עבירה, אף על פי כן צריך להשפעה ולחיות, ואיך יתקשר הצדיק עמו? לזה אמרה הגמרא: 'גדולה עבירה לשמה', שהצדיק עושה גם כן איזה עבירה, אלא שהיא לשמה, ועל ידי זה יכול להתקשר עם הבעל עבירה גם כן, ויטיב לו גם כן.

ועניין 'עבירה לשמה' הוא כך, כמו אצל שאול, דכתיב: 'וירב בנחל' [שמואל א' טו, ה]. ודרשו¹¹⁹, שרב על עסקי נחל; אם על נפש אחת כו', בהמה מה חטאה? והיה נראה לו זה, שיהרוג הבהמות של עמלק, עבירה גדולה. אבל אם היה יכול לעשות עבירה לשמה, היה עושה, והורג את הבהמות גם כן, כיון שציוה המקום ברוך הוא, מה שנראה לך עבירה, יהיה עבירה לשמה. אלא שמרוב צדקותיו, שלא היה בו שום דופי, לא היה יכול לעשות אפילו עבירה לשמה. וממילא כיון שלא יכול היה לעשות עבירה לשמה, לא היה יכול להתחבר עם הבעל עבירה, להמשיך עליהם השפעה. כי במה היה

דאם לא כן לא היה יורד ממדרגתו. יצוין שר' יעקב יוסף אינו מדבר על 'עברה', אלא על 'ירידה' ממדרגה, שהיא לצורך העלאתם של העבריינים. על דעת ר' יעקב יוסף בשאלה זו, ראה מ' פייקאז', בימי צמיחת החסידות, עמ' 298.

119 יומא כב ע"ב.

דבוק עמהם? והמלך צריך להטיב לכל ישראל, לכולם שוין, אפילו לבעלי עבירה, חס וחלילה.

וזהו שאמרו: 'מפני מה לא נמשכה? כו', מפני שלא היה בו שום דופי, ולא היה בידו להטיב לכולם, וכנ"ל. ולזה נאמר אצל שאול, שהיה 'משכמו ומעלה גבוה מכל העם' [שמואל א' ט, ב]... נמצא שלא יכול להתאחד עמהם כלל, כי היה למעלה מהם, ולא היה יכול להשפיע עליהם, כי אם שהם יתאחדו עמו, פירוש: שיהיו צדיקים ויתאחדו עמו במדרגתו. אבל הוא לא היה יכול להוריד עצמו אליהם, כנ"ל. שלא היה יכול לעשות שום עבירה קלה.

מן הרישא של דבריו עולה לכאורה כי על ידי שהצדיק עושה עברה, עברה לשמה, הוא מתדבק גם עם העבריינים. אבל בהמשך דבריו, כשר' אלימלך מדגים את ה'עברה', מתברר שהכוונה היא למה שבעיני אדם נראה כ'עברה', שאז אל לו להישמע לקול עצמו, אלא יקיים את ציוויו של ה', אף שבעיניו הוא עברה גדולה. לפי הבנה זו, גם מעשה כמו של יעל הוא רק 'נראה לך עבירה', אבל באמת אינו עברה, מפני הכוונה הטובה. ואולי גם לדעת ר' אלימלך, המובן העיקרי של 'עברה לשמה' הוא מעשה שהוא באמת עברה, אלא שיש בו כוונה לטובה; ומה שהכניס בכלל זה גם את 'מה שנראה לך עבירה', הוא לומר, שאילו שאול היה מסוגל לעשות עברה לשמה (במובן המקובל), היה הורג את בהמות עמלק, אף שחשב שזו עברה, שהרי גם לפי טעותו, זו תהיה עברה לשמה.

זאת ועוד. כשמדבר ר' אלימלך מליז'נסק על האפשרות לעבור 'עברה לשמה', הוא מדבר על המלך ועל ה'צדיק'¹²⁰ דווקא¹²¹.

¹²⁰ כך הוא גם במקומות אחרים בדבריו: נועם אלימלך, ויחי, כו ע"ד; קורח, עח ע"א; ליקוטי שושנה, קט ע"א.

¹²¹ את ההבחנה בין כל אדם לבין איש המעלה ואת הגבלת עניינה של 'עברה לשמה' לאיש המעלה דווקא, אנו מוצאים גם אצל ר' חיים מצאנז (גליציה, תקנ"ג [1793] – תרל"ו [1876]). רב ואדמו"ר מפורסם. נודע בגדולתו בתורה וכמנהיג לאלפי חסידים. מחשובי הפוסקים בדורו ובעל השפעה עצומה בחוגים רחבים). כשהוא מדבר על 'גדולה עברה לשמה', הוא מבחין בין כל אדם לבין מי שמתחסד לילך

ונקודה נוספת. בעוד שמן הדברים שראינו, משתמע כי עשיית העברה לשמה היא יזמה של הצדיק, הרי ממקומות אחרים בכתבי ר' אלימלך עולה, כי יש ועשיית העברה מזדמנת לו, ואינה יזומה מצדו. אבל אז מדבר ר' אלימלך על חטא ממש (בלא שהצדיק יודע על התועלת שבעשיית החטא), והתהליך הוא, שהצדיק יורד, ואחר כך חוזר בתשובה, ומעלה את העולם עמו, והוא עצמו מגיע לדרגה גדולה עוד יותר ממעלתו קודם החטא. כיצד מעלה הצדיק בתשובתו את האחרים? הצדיק, בתשובתו, מעורר לב אחרים לתשובה, ועל ידי כך מעלה את כל ישראל עמו. וכך הוא אומר:

‘ולכן¹²² הקדוש ברוך הוא ברחמיו שולח איזה חטא להצדיק, כדי שיבוא גם הוא בקטנות. ואחר שהצדיק יתגבר להעלות את עצמו לקדושתו, יגביה גם את העולם עמו. וזהו “אשרי הדור אשר נשיא יחטא”¹²³, למען על ידי זה יתנשאו כל העולם עמו בחזירתו להגביה עצמו בקדושתו. ובמקום אחר¹²⁴: “אם יארע לצדיק איזה חטא, חס וחלילה, אז יורד ממדרגתו ומהרהר בתשובה, על ידי זה יוכל לחזור גם העולם עמו בתשובתו. וזהו שאמרו: “אשרי הדור שהנשיא חוטא”. עיין בפרשת ויחי באריכות. ואחר כך, כשהצדיק עושה זה (העובדה) [העבודה], ומעלה את העולם עמו, הוא בא למדרגה גדולה יותר עבור זה. דהנה הצדיק, שהוא תמיד בקדושה עליונה, בלתי אפשר לו להתדבק עם בני אדם לעוררם בתשובה שלמה ולהעלות את מעשיהם.

בגדר חוץ לדרך טבע אנושי, ואין כוונתו בהנאת גופו כלל. וזה לשונו (דברי חיים, על התורה, חלק א, ראש פרשת ואתחנן): ‘דהנה באמת מצינו במצות ה’, שעיקרם להדבק בדרכיו, ולפעמים גדולה עברה לשמה... אולם באמת אין לנו לעשות אפילו שום מצוה [=עברה לשם מצווה], רק להדבק בדרכיו ולילך בדרך המיצוע, וזלת להמתחסד לילך בגדר חוץ לדרך טבע אנושי, ואין כוונתו בהנאת גופו כלל. ולזה אמר הכתוב: “לא תוסיפו” וגו’ [דברים ד, ב]. על כך שאין לעשות עברה לשמה אם תהיה לעובר הנאה ממנה, ראה למעלה, ליד ציוני הערות 26–39.

¹²² נועם אלימלך, פרשת ויחי, כו ע”ד (עמ’ קמו במהדורת ג’ נגאל).

¹²³ בהוריות י ע”ב אמרו: ‘אשרי הדור שנשיא מביא חטא על שגתו’. נועם אלימלך מציע משמעות חדשה לדרשה זו.

¹²⁴ שם, פרשת קורח, עח ע”א (עמ’ תטז במהדורת ג’ נגאל).

אבל הצדיק, המוצא עצמו באיזה חטא, והוא מתחרט ומוכיח עצמו על קיצור בעבודתו, יתברך שמו, אז גם כן מעורר לב אחרים בתשובה. ואחר כך, בעלותו בקדושה, הוא מעלה גם כן כל ישראל עמו'. נמצא, שכשמדובר בחטא ממש, אין ר' אלימלך אומר שהצדיק יזם את המעשה, אלא הקב"ה מזמן לו את החטא. וכאן אין ר' אלימלך מזכיר 'עברה לשמה'.

את 'חריגותו' של מעשה העברה לשמה, מדגיש ר' צבי אלימלך מדינוב¹²⁵. הוא דן במעשהו של אברהם אבינו, שמסר את עצמו לכבשן האש. הוא מביא את קושייתו של 'פרשת דרכים'¹²⁶, השואל: והרי אברהם אבינו, כבן נח, לא נצטווה על קידוש השם¹²⁷? אם כן, היה אסור לו למסור עצמו למיתה. ר' צבי אלימלך מדינוב מיישב זאת באמרו, שאמנם אברהם עבר עברה בכך שמסר את עצמו למיתה, אבל עשה כן מתוך אהבת ה'. והוא מסביר שהדבר הזה תלוי במקום ובזמן, 'כפי אהבת הנפש לרצון השם', ולכן לא נתפרשו בתורה מעשה אברהם והצלתו. התורה היא שווה לכל נפש, ואילו המעשה החריג, אין ללמוד ממנו לעניינים אחרים, משום שאי אפשר לדמות דבר לדבר: 'רק [=אלא] הוא דרך אמת, נקודה הפנימית שבלב'¹²⁸. והוא מוסיף:

על כן אהוביי, ידידי, קחו אמרי כי נעמו, ויאירו עיניכם. התורה השלימה הזאת, המצויה בידינו, הוא דבר השווה לכל נפש ונפש מישראל. שהמצוות שמבוארים בקום ועשה מחוייב האדם לעשות. ומה שמבואר בה שלא לעשות, יזהר האדם מעשות. אך אמרו רז"ל: 'גרולה עבירה לשמה ממצוה' וכו'. ויעל אשת חבר הקני תוכיח. והדבר הזה אי אפשר שיתבאר בתורה, כי הוא לפי המקום והזמן, וכפי אהבת הנפש לרצון השם יתברך. אשר בעבור אהבתו את השם

¹²⁵ רב ואדמו"ר. תקמ"ג (1783) – תר"א (1841). ספרו הנודע – 'בני יששכר'.

¹²⁶ פרשת דרכים, דרוש שני.

¹²⁷ ראה רמב"ם, הלכות מלכים, פרק י, הלכה ב. אבל ראה תוספות, סנהדרין עה ע"א, ד"ה ואם איתא, בפירושה הראשון, שזה ספק שלא התברר.

¹²⁸ אגרא דכלה, פרשת נח, יא, כח.

יתברך, תסכים הנפש כמעט שתירד בגיהנם, ויהיה איך שיהיה, תמסור עצמה כמעט לדראון עולם, אך יתקדש שמו הגדול. פוק נא חזי [=צא נא וראה]: 'ויהי דוד בא עד הראש' וכו' [שמואל ב' טו, לב], שאמרו רז"ל¹²⁹ שביקש לעבוד עבודה זרה כדי שלא יתרעם העולם על השם יתברך. והנה השם יתברך ויתעלה, הבוחן לבות וכליות, והוא מחדש בכל יום מעשה בראשית, הגם שהדבר הזה שלא כתורה, ואין לו מקום מנוח בגבהי מרומים, השם יתברך ויתעלה מחדש מעניינים כאלו מעשה בראשית, ומתקדש שמו הגדול בזה ביתר שאת. בין והתבונן, ידיד הנעים, אמרי אלה. וכבר שמענו מאוהבי השם יתברך בדורנו, אשר אמרו: אלו היינו יודעים בטוב [=בוודאות] ששכר המצוות הם גיהנם ושכר העברות הוא גן עדן, אף על פי כן יותר יונעם לנפשנו לקיים המצוות שציונו הבורא יתברך. והנה כאשר זכינו לזה, יראה לנו כי כמקרה הזה קרה לאבינו אברהם. הגם שידע בטוב שהוא עושה עברה בזה שמוסר עצמו, ועונש העברה הוא גיהנם, אף על פי כן, כדי שיתקדש שמו הגדול, מסר חיותו בעולם הזה ובעולם הבא עבור קדושת שמו, ועשה עבירה לשמה¹³⁰. והנה היות הדבר הזה שלא כתורה, כי הוא עבירה,

¹²⁹ סנהדרין קז ע"א. ראה למעלה, הערה 105.

¹³⁰ בעניין מסירות נפש בעברה לשמה, במובן זה שהעובר מוכן שנפשו תסבול עונש גיהנום, ראוי להשוות את דברי ר' צבי אלימלך מדינוב לדבריו של ר' יקותיאל אשר זלמן ענזיל צאזמיר, תלמידו של בעל 'אבני מילואים' (תק"ן [1790] לערך – תרי"ח [1858]). יליד רוזדול. תלמיד מובהק של בעל 'קצות החושן'. הדפיס את ספרו של רבו, 'אבני מילואים', חלק ב. שימש כרב בסטרי. מתנגד חריף לחסידות ולהשכלה). בהקדמתו לחיבורו של רבו, אגב דיונו בכוחה של התשובה ובמעלתה של תשובה מאהבה, שמסוגלת להפוך זדונות לזכויות ו'לשום מר למתוק', הוא מסביר כי 'כל הפעולות אחר תכליתן הן נידונות'. ואלה דבריו: 'יש פעולה נראית בעצמותה טובה, ואחר [=ומאחר] שתכליתה רע – רע יאמר לה, כמו שאמר הכתוב: "מברך רעהו בקול גדול קללה תחשב לו" [משלי כז, יד]. ואמנם יש פעולה עצמותה רע ותכליתה טוב, על כן לטובה תחשב, כמו שאמרו רז"ל: "גדולה עבירה לשמה, שנאמר: מנשים באוהל תברך" גו'. וכוונתם, באמת עשתה יעל עבירה בזנותה עם סיסרא, אלא שכך עלה על דעתה לשום נפשה בכפה, ותשלך נשמתה

אי אפשר שיתפרש בתורה, כי הוא רק עבירה לשמה דרך אמת לעבודתו יתברך, ואי אפשר להתפרש ולדמות מלתא למלתא, רק הוא דרך אמת, נקודה הפנימית שבלב.

העברה לשמה היא אפוא מעשה חריג, לא רק בהיות המעשה תלוי במקום ובזמן ובאהבת הנפש לרצון ה', אלא גם במטרה שלמענה הוא נעשה. בעוד שבדברי ר' אלימלך מליז'נסק מודגש המניע של העלאת העבריינים על ידי ירידת הצדיק ממדרגתו והעלאתם עמו, הרי בדברי ר' צבי אלימלך מדינוב מודגש המניע של קידוש השם. וכאשר הדבר נעשה בהתקיים התנאים הנדרשים, הרי ה' יתברך 'מחדש מעניינים כאלו מעשה בראשית, ומתקדש שמו הגדול בזה ביתר שאת'. אמנם ר' צבי

מנגד, ותקבל על עצמה לסבול עונש נפשי ונצחי על העבירה, בלבד שהצילה את ישראל מיד אויבו ומרודפו, וכן עלתה בידה למחוץ ראש אויב'.

והוא ממשיך ומסביר, שאם המוסר את גופו בלבד על קדושת השם מקיים את המצווה הגדולה ביותר, אף שאין יד הצורך שולטת בנשמתו, 'על אחת כמה וכמה, מי שמוסר נפשו, רוחו ונשמתו, לסבול צער נצחי לאהבת הש"י ואהבת עם קדושו, שראוי למנותו במעלות קודש הקודשים. ועל זה הדרך מצינו לחסידי התנאים, שהיה שגור בפייהם לומר, "הריני כפרתן". וכן יראה בכונת דברי אדונינו משה ע"ה, באמרו: "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" [שמות לב, לב]. רצונו, כאומר: בין כך ובין כך, מחני נא. כי אם תשא חטאתם בזה, טוב ונעים לי, כי אהיה כפרתן של ישראל. ואם אין, למה לי חיים? כל כך היתה נפשו קשורה בנפש כלל ישראל. ומי כמוהו רועה נאמן? ופירוש זה מסכים הפשט עם העיון, ואין צריך לדחוק המפרשים. והנה על זה הדרך אמרו רבותינו ז"ל: "גדולה עבירה לשמה", שמוסר נשמתו לאהבת ד' ועמו' (לעניין ההסתמכות על דברי משה רבנו, 'ואם אין מחני נא מספרך', השווה דבריו של ר' צדוק, להלן, ליד ציון הערה 154).

אמנם מהריא"ז אומר למעלה: 'יש פעולה, עצמותה רע ותכליתה טוב, על כן טובה תחשב'. אבל הוא אינו אומר שאין עונש על 'עברה לשמה', אלא אומר שלמרות העונש, העובר, מרוב אהבתו, מוכן להקריב עצמו ונשמתו באהבת ה' שבקרבו, ועל כן ראוי למנותו במעלת קודש הקודשים. לעניין העונש על עברה לשמה, ראה למעלה, ליד ציון הערה 12.

על מסירות נפש שהיא מעבר למסירות הגוף, ראה גם הרב צבי יהודה קוק, לנתיבות ישראל, חלק ב, עמ' לא ועמ' נא; שיחות הרב צבי יהודה, בראשית, עמ' 159, 169, ועמ' 345; שם, שמות, עמ' 347; מכתב מאליהו, חלק ב, עמ' 190.

אלימלך מדינוב אומר שהעושה כן מסכים כי נפשו כמעט תרד לגיהנום, וכמעט תהיה לדיראון עולם, והריהו מוסר חיותו בעולם הזה ובעולם הבא, אבל אין משמעות הדברים שהאדם מאבד את עולמו, אף כי הוא מסתכן בכך.

בדבריו על הפסוק 'לא תעשון כן לה' אלהיכם' (דברים יב, ד), אומר ר' צבי אלימלך מדינוב¹³¹: 'וירמוז עוד "לא תעשון כן" וכו', על פי מה שאמרו רז"ל "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה". והנה עברה, הגם שהיא באזהרת "לאו" מהשם יתברך, עם כל זה, כשיארע הדבר לשם שמים, גדלה מאד מעלתו, כמו שידעת מעניין יעל אשת חבר הקיני (צא ולמד מבנות לוט), שהיתה כוונתן לשם שמים, ויצא מהן חוטר מגזע ישי). וזה שרמזה התורה "לא", רוצה לומר, מה שאתה מוזהר ב"לא", היינו לאוין, "תעשון כן לה' אלהיכם", תעשון כזאת בעת יקרה לכם כוונת פעולה לשם שמים, כגון אסתר ויעל וכיוצא, אזי יהיה לרצון הפעולה ההיא בהכוונה הטובה לשם שמים. והבן'. לכאורה יש סתירה בדבריו: למעלה אמר שאי אפשר שיתפרשו בתורה מעשי עברה לשמה, ואילו כאן הוא אומר שהתורה מצווה לעשות עברה לשמה. התשובה לסתירה היא, שדווקא מתוך הצורך להסתיר, נאמר הציווי בדרך רמז.

ברם, צריכים עיון דבריו במקום אחר, ששם הוא מותח ביקורת חריפה על התנהגות בחסידות המביאה אדם לבטל דבר עיקרי בתורה. וכך הוא מסביר את חטאו של קורח ואת עונשו, שביקש לנהוג בחסידות, לפני משורת הדין, אבל כיוון שעבר בזה על ציווי ה', לכן נענש, משום שאין לנהוג בחסידות, אם על ידי כך יעבור על מצוות התורה¹³²: 'והחסיד המתגעגע לעבודת השם, בראותו שהעבודה הזו היא רצון השם יתברך, מדקדק בה יותר מן הדין המפורש בתורה. והנה מה טוב ומה נעים הדבר, באם על ידי הדקדוק ומילי דחסידי הלזה אינו מבטל בזה איזה דבר עיקרי בתורה. מה שאין כן, אם על ידי זה מבטל דבר עיקרי בתורה, אין לך טפשות גדול מזה, וענוש יענש... וזה יש לפרש כאן, דהנה קרח... נתפתה על ידי חסידותו לעבור את פי ה',

¹³¹ אגרא דכלה, פרשת ראה, יב, ד.

¹³² שם, פרשת קורח, בראש הפרשה, ד"ה ויקח עפ"י פשוטו.

לחלוק על משה... הנה לא ירצה השם יתברך בחסידות כזה'. האם בדבריו על ביטול 'דבר עיקרי בתורה', כוונתו להבדיל בין דבר עיקרי לדבר שאינו עיקרי? הרי ראינו שר' צבי אלימלך הזכיר שדוד המלך ביקש לעבוד עבודה זרה, כדי שלא יתרעם העולם על השם יתברך, ועבודה זרה היא בוודאי ביטול 'דבר עיקרי בתורה'. ושמא אין כוונתו אלא להבחין בין מי שהגיע לדרגה נעלה, שמותר לו לעבור עברה לשמה בנסיבות המתאימות, לבין מי שלא הגיע למדרגה נעלה, אלא שמבקש לנהוג בחסידות, שעליו לדקדק במצוות יותר מן הדין המפורש בתורה, ולא חלילה תוך כדי שהוא עובר עברה, שאין לך טיפשות גדולה מזו.

עניין הטעון ברור בגישתו של ר' צבי אלימלך מדינוב הוא: שמצד אחד, האמרה 'גדולה עברה לשמה' היא סייג לחובתו של אדם לעשות ושלא לעשות כפי שנצטווה על פי התורה, וה', הבוחן כליות ולב, 'מחדש מעניינים כאלו מעשה בראשית', ו'מתקדש שמו הגדול בזה ביתר שאת'; ומצד שני, אברהם אבינו, אף שידע 'שהוא עושה עבירה... ועונש העבירה הוא גיהנם', עשה כן כדי שיתקדש שם שמים, 'ומסר חיותו בעולם הזה ובעולם הבא עבור קדושת שמו'. מה פירוש שמסר חיותו בעולם הבא? האם יענש על כך? ואם כן, כיצד ייתכן שאדם, העושה מעשה המביא לחידוש מעשה בראשית, יענש בגיהנום? גם קודם לכן, כשאומר ר' אלימלך צבי מדינוב, שבעבור אהבת השם יתברך תסכים הנפש 'כמעט שתירד בגיהנם', ותמסור עצמה 'כמעט לדראון עולם', כדי שיתקדש שם שמים – האם אמנם הנפש העושה כן תירד לגיהנם, ותהיה לדיראון עולם?

אפשר אולי לומר, כי יש להבדיל בין עונשו של האדם 'העברייני' לבין 'העברה' שהקדוש ברוך הוא מחדש ממנה מעשה בראשית. ברם, דומה כי פירוש הדברים הוא שהאדם 'כמעט' ירדה נפשו לגיהנם, ו'כמעט' מסרה הנפש את עצמה לדיראון עולם. ומשמעות הדבר היא כי העובר עברה לשמה, מסכן את עצמו עד כדי אפשרות של איבוד חלקו לעולם הבא; ואילו ה', היודע כליות ולב, ידון את מעשי האדם לפי הזמן והמקום וכפי אהבת הנפש לרצון השם.

למעלה ראינו, בדברי ר' אלימלך מליז'נסק, שיש שהעברה מזדמנת לו, לצדיק. ר' צבי אלימלך מדינוב אומר אף הוא: 'כשיארע הדבר לשם שמים', ו'בעת יקרה לכם כוונת פעולה לשם שמים'. ובעוד שדברי ר' צבי אלימלך אינם חד-משמעיים בנקודה זו, הרי אצל ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא¹³³, שייחד לסוגיית 'עברה לשמה' מקום מרכזי במשנתו, אנו מוצאים דברים מפורשים על ההבדל בין מי שמכניס עצמו למצב שיבטל בו את מצוות התורה לשם שמים, לבין מי שנאלץ לעשות כן.

אמנם אם לא נכנס מרצונו לצורך הזה, הוא אינו שולל עשיית דבר בניגוד לתורה, כאשר כוונתו לשם שמים, משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהלים קיט, קכו)¹³⁴. בעניין זה ביטא ר' מרדכי יוסף ליינר את דעתו בחריפות מרובה כל כך, שמשכה דברי ביקורת על דעותיו¹³⁵. וכך הם דבריו¹³⁶: 'איתא בגמרא¹³⁷: "יש טעונות שמן ולבונה, שמן ולא לבונה, לבונה ולא שמן". "שמן" – מורה על "תפארת לו מן האדם", היינו שיהיה האדם צדיק וטהור בעומק לבו, ויהיה כוונתו לשם שמים, כמו שיתבאר במקומו. ו"לבונה" – מורה על "תפארת לעושיה", היינו שיהיה תפארת לאדם העושה לעיני אדם. והנה האדם צריך לראות שכל מעשיו יהיו "תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם"¹³⁸. אך

¹³³ תק"ס (1800) – תרי"ד (1854). תלמיד של ר' שמחה בונם מפשיסחא ור' מנחם מנדל מקוצק. בשנת ת"ר פרש מקוצק בראש קבוצת חסידים שהכתירוהו לאדמו"ר באיזביצא.

¹³⁴ ראה למעלה, פרק ראשון, ליד ציון הערה 21 והערה 21.

¹³⁵ על שיטתו, ראה את המאמר של ר' אליאור, 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין "יראה" ו"אהבה" ל"עומק" ו"גוון"', תרביץ סב (תשנ"ג), בייחוד בעמ' 402–432. וראה שם, הערה 32, על מחקרים אחרים שנכתבו על שיטתו. וראה להלן, פרק שלישי, הערה 39.

¹³⁶ מי השלוח, חלק א, פרשת שלח, ד"ה ויהיו בני ישראל.

¹³⁷ משנה מנחות י, ג; מנחות נט ע"א.

¹³⁸ על פי המשנה אבות ב, א: 'איזוהי דרך ישרה שיכור לו האדם? כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם'.

לפעמים נמצא "עת¹³⁹ לעשות לה", שאין האדם צריך להשגיח על "תפארת לעושיה", רק [=אלא] שיהיה כוונתו לשם שמים, כמו שכתוב "עת לעשות לה", הפרו תורתך". ולפעמים זהו רצון השם יתברך. וגם לפעמים ימצא להיפך, אף כי כוונת האדם היא לשם שמים, אסור לעשות נגד התורה'.

וכך מסביר ר' מרדכי יוסף מאיזביצא את עניינו של המקושש במדבר: 'וגם המקושש, אף שהיתה כוונתו לשם שמים, כדאיתא במדרש¹⁴⁰, מכל מקום נענש, כי אין רצון השם יתברך שיכניס עצמו בדבר כזה. רק לכשיאונה לידו דבר שיש לה "תפארת מן האדם", אין צריך להשגיח על "תפארת לעושיה"; ולא להכניס עצמו בזה לכתחילה, כי לכתחילה צריך לראות שימצא חן בעיני אלוקים ואדם¹⁴¹. 'תפארת לעושיה' עשוי להתפרש מצד העושה עצמו, ו'תפארת לו מן האדם' עשוי להתפרש מצד האדם הרואה את המעשה. אבל לא כך פירש ר' מרדכי יוסף מאיזביצא את הדברים, אלא באופן הפוך: 'תפארת לעושיה' הוא המעשה הנראה נכון לעיני אדם, ואילו 'תפארת לו מן האדם' הוא דווקא מי שמעשיו, אף שאינם נראים נכונים לעיני האדם, הם נכונים לעיני ה', מצד היותו אדם 'צדיק וטהור בעומק לבו'. הוא עורך הקבלה בין מי שכוונתו לשם שמים לבין 'צדיק וטהור בעומק לבו'. זו אינה תכונה אחת אלא תכונה כפולה: מצד אחד הוא 'צדיק', ומצד שני הוא גם 'טהור בעומק לבו'.

בדבריו של ר' מרדכי יוסף מאיזביצא במקום אחר, הוא מבחין בין 'צדיק' לבין 'ישר לב': הצדיק הוא מי שמכלכל את דבריו על פי כללי התורה ואינו סר מהם, בעוד ש'ישר לב' הוא מי שלבו נמשך אחר רצון השם יתברך, אף על פי שלפעמים נראה שהוא סר מדרך התורה. ואלה דבריו¹⁴²: "אור זרוע לצדיק" [תהלים צז, יא] – היינו שדברי תורה

¹³⁹ משנה ברכות ט, ה; ברכות נד ע"א.

¹⁴⁰ ראה: למעלה, ליד ציון הערה 106; ולהלן, ליד ציון הערה 157.

¹⁴¹ על פי המשנה שקלים ג, ב: 'שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר... "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם" (משלי ג, ד)'.
¹⁴² מי השלוח, חלק ב, פרשת וארא, ד"ה ויקח אהרן.

מאירים להצדיק שמכלכל דרכיו על פי כללי התורה ולא יסור מהם. "ולישרי לב שמחה" [שם] – "ישרי לב" נקרא מי שלבו נמשך אחר רצון השי"ת, אף שעל הגוון נראה שלפעמים יסור מדרך התורה, גם זה הוא ברצון השי"ת.¹⁴³

ומה שאמר למעלה שלפעמים נמצא עת לעשות לה' הפרו תורתך, מבואר בדבריו, כי 'עת לעשות לה' היא אחת הדרכים לנטות מדברי התורה ויסודה בבינת האדם. אבל יש גם נטייה מדברי תורה מצד לבו של האדם. יש שבינת האדם מבררת לו את ההיתר לנטות מדברי התורה, כמו בעניין אליהו בהר הכרמל¹⁴³. ויש שלבו של אדם נמשך אחר רצון השם יתברך, ואז 'בטח לא יאונה לו עון, חס ושלום, ובטח ידע כי אז עת לעשות לה'". וזה לשונו¹⁴⁴:

"ויסעו בני ישראל ויחנו באובות" [במדבר כא, י]. "אובות" הם כללי התורה והמצוות, מלשון "אב בחכמה". והנה איתא בגמרא: "עת לעשות לה' הפרו תורתך. ר' נתן אומר: הפרו תורתך משום עת לעשות לה'". הענין בזה הוא כך, שדברי התנא קמא הם בשעה שמבורר לאדם על דבר שעתה הוא עת לעשות לה', כמו אליהו בהר הכרמל, אז מהצורך להפר כללי דין תורה, ורק להתנהג על פי בינה שהשם יתברך מבין לאדם. (ור' נתן) [ת"ק?]: אומר: בשעה שאין הבינה מפורשת לנוכח אדם, שאז מחייב האדם להתנהג את עצמו על פי כללי דין תורה ומצוות מבלי לצאת מגדר ההלכה. ור' נתן אומר: באם שלב האדם נמשך אחר רצון השם יתברך, ומסלק ממנו כל נגיעותיו, ואחר כך יזמין לו השם יתברך מעשה שידמה לו שחס ושלום הסיר מגדר כללי דין תורה. ועל זה אמר רב נתן, כי לאדם שלבו נמשך אחר רצון ה', וגם שהסיר ממנו כל נגיעה, בטח לא יאונה לו עון, חס ושלום, ובטח ידע כי אז עת לעשות לה'. וכמו כן היה גם חניות ישראל באובות. כי כל זמן שהיה

¹⁴³ השווה רש"י, ברכות סג ע"א, ד"ה מסיפיה לרישיה, שהביא את הדוגמה מאלהו בהר הכרמל (מלכים א', יח), 'שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות, משום דעת לעשות סיג וגדר בישראל לשמו של הקדוש ברוך הוא' (ראה למעלה, ליד ציון הערה 70).

¹⁴⁴ מי השלוח, חלק א, פרשת חוקת, בראש הפרשה, ד"ה ויסעו בני ישראל.

אהרן קיים, היו מנהיגים את עצמם על פי בינת לבבם, שהיה מפרשת להם, והיו הולכים כמו שהבינו מענני הכבוד. אך בעת שנסתלקו ענני כבוד, אז התחילו להתנהג עצמם על פי כללים מדין תורה. וכמו שעתה, בזמן שבית המקדש חרב, אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד¹⁴⁵... ולכן העצה לאדם, כשיאונה לו דבר שיתראה לו שהוא נגד דין תורה, יברר את עצמו בשני הלאוין האלו¹⁴⁶.

ר' מרדכי יוסף מאיזביצא מפרש אפוא את המשנה כך: ראשיתם של הדברים, 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', הם דעתו של תנא קמא, המדבר אף הוא בהפרת התורה, אלא שזו הפרה על פי הבינה; בעוד שר' נתן מתיר את הפרת התורה גם על פי לבו של האדם, ואדם הנקי מפניות אישיות יהיה בטוח שמעשהו אינו בעצת יצר הרע, אלא מעשה שה' זימן לו.

ר' מרדכי יוסף מדבר בראש הקטע הקודם על 'אובות', שהם כללי התורה והמצוות. ואת ה'צדיק' הוא הגדיר, כפי שראינו, כמי שמכלכל דרכיו על פי כללי התורה ולא יסור מהם. אבל מי שמכלכל דרכיו רק על פי הכללים עלול להיכנס לגדר 'אלהי מסכה לא תעשה לך' (שמות לד, יז). לדבריו¹⁴⁷: "מסכה", היינו כללים. ועל זה אמר כתוב, בעת שיהיה לך בינת הלב מפורשת, אז לא תביט על הכללים להתנהג על פיהם, רק בבינת לבך תדע בכל פרט דבר איך להתנהג, וכמו שמצינו באליהו בהר הכרמל'.

ועוד מחדש ר' מרדכי יוסף מאיזביצא, כי לא רק בינתו של האדם או לבו של האדם, כשהוא נקי מפניות, מאפשרים לו להפר את התורה משום 'עת לעשות לה'. אלא שיש אופן נוסף שה' רוצה את העברה, והוא כשאדם אנוס מחמת יצרו לעבור עברה, דהיינו 'כשניטל ממנו כוח בחירתו, ואי אפשר לו להימלט מעבירה'. וכך הוא אומר בעניין

¹⁴⁵ ברכות ח ע"א.

¹⁴⁶ 'לא תרצח ולא תנאף, כי אלו השנים הם יסוד ושוורש לכל התורה' (ראה שם, למעלה מזה).

¹⁴⁷ מי השלוח, חלק א, פרשת כי תשא, ד"ה אלהי מסכה.

חטאו של זמרי¹⁴⁸: 'ובכל המדרגות שניטל מהאדם כח בחירתו, ואי אפשר לו להמלט מעבירה, עד המדרגה היו"ד. היינו, מי שמרחיק עצמו מן היצר הרע ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו, עד שאין ביכולתו לשמור את עצמו יותר מזה, ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה, אז הוא בודאי רצון השם יתברך, וכענין יהודא ותמר¹⁴⁹, ואיהי בת זוגו ממש. וזה הענין היה גם כאן, כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו, מאחר שאין בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה. ופנחס, אמר להיפך, שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה... וזה ממש ענין פנחס, שהיה דן את זמרי לנואף בעלמא, על כך דן אותו "קנאין פוגעין בו", ונעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי, כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית, כמו שמבואר בכתבי האר"י ז"ל¹⁵⁰... ואף על פי כן, השם יתברך אוהבו [=את פנחס], והסכים עמו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאתו, ומסר את נפשו¹⁵¹.

האם מי שמתגבר עליו יצרו באופן האמור, מודע לכך ש'זהו רצון השם'¹⁵²? מן הרישא של דבריו, בעניין מי שיצרו מתגבר עליו, כיהודה ותמר, שהיא בת זוגו, אין הדבר משתמע, שהרי הוא אומר, 'אז הוא בודאי רצון ה' יתברך'; אבל בהמשך דבריו, בעניין זמרי, הוא אומר ש'עתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו, מאחר שאין בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה'.

יש לבחון את השאלה הזאת בהקבלה לדברי ר' מרדכי יוסף

¹⁴⁸ מי השלוח, חלק א, פרשת פנחס, בראש הפרשה, ד"ה וירא פנחס. וראה: להלן, ליד ציון הערה 165; ופרק שלישי, ליד ציון הערה 118.

¹⁴⁹ השווה גם להלן, ליד ציון הערה 201, בדברי הנצי"ב מוולוז'ין. וצריך עיון מה העברה במעשה יהודה ותמר.

¹⁵⁰ וראה ההערות שנרשמו על ידי ר' ירוחם ליינר, בגיליון מי השלוח, במהדורת ברוקלין תשל"ג. וראה: שם משמואל, פרשת ויחי, עמ' שכה, שמוכח מן הגמרא, נזיר כג ע"ב, שגם זמרי התכוון לשם שמים, אלא שנדבק בו יצר הרע ונתקלקל.

¹⁵¹ וראה להלן, ליד ציון הערה 165 ובהערה 165, בדברי תלמידו, ר' צדוק הכהן מלובלין.

¹⁵² והשווה להלן, בדברי תלמידו, ר' צדוק הכהן מלובלין, בהערה 162.

מאיזביצא, שהובאו למעלה, שמי שעושה מעשה שלא על פי כללי התורה והמצוות, משום שלבו נמשך אחרי רצון ה', ובהעדר כל נגיעה אישית, רק 'ידמה לו שחס ושלום הסיר מגדר כללי דין תורה... יתראה לו שהוא נגד דין תורה', אבל לאמתו של דבר אינו עושה מעשה שהוא בניגוד לדין תורה.

אצל ר' צדוק הכהן מלובלין¹⁵³ אנו מוצאים המשך לרעיונות שראינו למעלה. בעוד שר' צבי אלימלך מדינוב דיבר על מי שבעבור אהבתו את השם יתברך, תסכים נפשו 'כמעט שתרד בגיהנם', הרי ר' צדוק מדבר על מסירת הנפש הכוללת גם את הנשמה (ובלא 'כמעט'); וכך הוא לא רק בשביל אהבת ה' אלא גם בשביל אהבת ישראל. ואלה דבריו בספרו 'צדקת הצדיק'¹⁵⁴: 'מסירת נפש בשביל אהבת ה' אינו הנפש בלבד, כפשטיה [=כפשוטו], אלא גם הנשמה. וכמו שכתב בזוהר תרומה, קסג רע"א, ד"בכל נפשך" [דברים ו, ה], היינו נפש רוח נשמה... וכדרך שאמר משה רבינו, עליו השלום, "מחני נא מספרך" [שמות לב, לב], בשביל אהבת ישראל¹⁵⁵. ודוד המלך, עליו השלום, ביקש לעבוד עבודה זרה, כמו שאמרו בסנהדרין [קז ע"א], "כדי שלא יתחלל" כו', דהיינו בשביל אהבת השם יתברך¹⁵⁶. ומקושש לשם שמים נתכוין, היינו בשביל אהבת התורה שיתגלה הלכה זו בעולם, של חיוב מיתה למחלל שבת (כמו שאמרו תוספות בבא בתרא קיט ע"ב¹⁵⁷, בשם מדרש), הגם שהוא יענש. וזכה ג"כ לבנות שנתלין בו, חכמניות דרשניות¹⁵⁸, ונתגלה גם כן

¹⁵³ תקפ"ג (1823) – תר"ס (1900). גדול בתורה ואדמו"ר חסידי. חיבר ספרים רבים בחסידות ובנגלה.

¹⁵⁴ צדקת הצדיק, אות רא.

¹⁵⁵ השווה דבריו של ר' יקותיאל אשר זלמן ענזיל צאזמיר, למעלה, הערה 130.

¹⁵⁶ על יסוד הדברים שנאמרו על דוד, הוכיח ר' צדוק ש'אף דבנביא יש גבול, דבכל אם יאמר לעבור על דברי תורה שמע לו, חוץ מעבודה זרה, זהו רק על פי נביא. אבל מכל מקום, גם לחטא עבודה זרה דישראל, יש תיקון להיות נחשב אחר התשובה כעבירה לשמה' (תקנת השבין, אות י, עמ' 78, ד"ה אבל לשון).

¹⁵⁷ בד"ה אפילו. וכן ראה תרגום יונתן בן עוזיאל, במדבר טו, לב. וראה למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 108.

¹⁵⁸ כדעה בשבת צו ע"ב, שהמקושש הוא צלפחד.

על ידם פרשה מחודשת מדין תורה בנחלות (כמו שאמרו נידה לא סוף ע"א¹⁵⁹).

בדומה לזה אומר ר' צדוק, בהמשך דבריו, במי שמטיילים בפרד"ס, שיש להם מסירות נפש בשביל אהבת התורה, שהרי יכולים לטעות, כאלישע אחר'.

ר' צדוק מדבר על 'מסירת הנשמה', ואכן ייענש מי שעבר עברה בשביל אהבת ה', כמו דוד המלך. את עונשו של מי שעובר עברה לשמה, מוכיח ר' צדוק מדוגמאות שהוא מביא ממש רבנו ומאסתר¹⁶⁰: 'כשאדם עושה עבירה כענין "עת לעשות לה'" וגו' ו"בכל דרכיך דעהו", מכל מקום צריך כפרה על העבירה שעשה. וכאותה שאמרו (ברכות לא ע"ב), דמתענין תענית חלום בשבת, וצריך למיתב תענית לתעניתיה. וכן בסנהדרין (כו ע"ב), דסברי (הני קברנים שקוברים ביום טוב) דמצוה קעבדי, ומכל מקום (הם עצמם סבורין) דצריכין כפרה. וכן משה רבינו עליו השלום בשבירת הלוחות, וגרם על ידי זה שכחת התורה, כמו שאמרו ז"ל (עירובין נד ע"א): אלמלא לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל, אעפ"י שהסכים הקב"ה על ידו, מכל מקום מיקרי עבירה לשמה. ולכך סבל גם הוא, כמו שאמרו ז"ל (תנחומא סוף ואתחנן), שניטלו ממנו מסורת החכמה והיה יהושע יושב ודורש וכו'. וכן אסתר, דניטלה ממנה רוח הקדש כשהגיעה לבית הצלמים (כמו שאמרו במגילה טו ע"ב), הוא לעונש אעבירה ואף על גב דמצוה רבה קעבדא'.

וכך הוא לדבריו גם בבעל תשובה, ש'אף שזדונות נעשו זכויות, מכל מקום צריך סיגופים ותעניות לכפרה, משום דעל כל פנים לא עדיפי מעבירה לשמה¹⁶¹.

¹⁵⁹ כוונתו למה שנאמר שם, שהבנות נתלות באב ולא באם, וזה מקור לדבריו 'לבנות שנתלו בו'.

¹⁶⁰ צדקת הצדיק, אות קכח.

¹⁶¹ על עונשו של מי שעובר עברה לשמה, במשנתו של ר' צדוק, ראה גם: תקנת השבין, אות ה (עמ' 21, ד"ה וזהו מדריגת); שם, אות י (עמ' 78-79, ד"ה אבל לשון).

בדבריו שם לא הזכיר ר' צדוק את המקושש. אפשר להסביר זאת על פי דבריו במקום אחר, ששם כתב שהמקושש טעה בחשבו שמאחר שמעלתם של בעלי תשובה גדולה ממעלתם של צדיקים גמורים, ראוי אף לכתחילה לעבור עברה ולעשות תשובה. וכך כתב ר' צדוק, בספרו 'פרי צדיק'¹⁶²: 'וחשב המקושש שאפשר שרצון השם יתברך הוא כן, שיקלקלו מקודם ואחר כך יעשו תשובה, ושיהיה נעשה מזה טוב מאד, ויהיה עוד במעלה יותר, כמו שאמרו (ברכות לד ע"ב): "במקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין". והיה חושב שנכון כן אפילו לכתחלה, להוציא האור מתוך החושך, נהורא דנפיק מגו חשוכא, על ידי התשובה. וזה שאמרו במדרש (הובא בתוספות בבא בתרא קיט ע"ב), דלשם שמים נתכוין... אך היה סבור שעל ידי כן יבוא לחיי עולם הבא, על ידי שיקלקל ואחר כך יעשה תשובה... ויהיה מזה טוב מאד. אבל טעה בזה, שהוא רק בדיעבד, אם קלקל ועשה תשובה אחר כך, אז יתברר לעתיד... אבל לכתחילה בוודאי חלילה לחשוב כן, ואסור לסמוך על זה'.

לכאורה דבריו סותרים את דברי ר' אלימלך מליז'נסק, שהובאו למעלה, המכיר ברעיון ההתעלות עם התשובה, שכן אמר¹⁶³: 'אם יארע לצדיק איזה חטא... אז יורד ממדרגתו ומהרהר בתשובה, על ידי זה יוכל לחזור גם העולם עמו בתשובתו... הצדיק המוצא עצמו באיזה חטא,

¹⁶² פרי צדיק, פרשת שלח, אות ו. בעניין זה ראה מ' פייקאז', בימי צמיחת החסידות, עמ' 175–207; הנ"ל, בין אידיאולוגיה למציאות, עמ' 276 ועמ' 290–292. ולעניין 'מקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדים', ראה נ' רקובר, מעמדו של עבריין שריצה את עונשו (בדפוס), בנספח. וראה צדקת הצדיק, אות מ, בעניין התשובה בכללה, כי 'עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו, שיהיו זדונות זכויות. רוצה לומר, שיכיר ויבין שכל מה שחטא, היה גם כן ברצון ה' יתברך... ומאחר שה' רצה כן, הרי הכל זכויות, וזוכה לכפרה גמורה שביום הכיפורים, שזה סוד השעיר לעזאזל. שאלו עשהו האדם עצמו, היה עובד עבודה זרה גמור... רק שהשעיר הוא על ידי רצון השם יתברך, שהוא מצוה לשלחו לו, נעשה עוד מצוה ולא עברה'. וראה גם שם, אותיות ק, קג. וראה למעלה, ליד ציון הערה 151, בדברי רבו, ר' מרדכי יוסף מאיוביצא. על השעיר לעזאזל בהקשר זה, ראה גם להלן, ליד ציון הערה 197.

¹⁶³ ראה למעלה, ליד ציון הערה 124.

יהא מתחרט... אז גם כן מעורר לב אחרים בתשובה, ואחר כך בעלותו בקדושה, הוא מעלה גם כן כל ישראל עמו'. אבל כבר הערנו, כי בדברי ר' אלימלך מודגש שמדובר בשעשיית העברה מזדמנת לצדיק, אבל אינה יזומה על ידו. וזהו מה שמדגיש כאן ר' צדוק. בכך ממשיך ר' צדוק את מה שאמר בעניין זה רבו, ר' מרדכי יוסף מאיזביצא בעניין המקושש¹⁶⁴, שנענש המקושש משום שהכניס עצמו בדבר זה. והוא מוסיף לכך את היסוד של התשובה, ואומר שאין לעבור עברה כדי להתעלות על ידי התשובה¹⁶⁵.

¹⁶⁴ ראה: למעלה, ליד ציון הערה 140; להלן, ליד ציון הערה 200.
¹⁶⁵ במקום אחר (פרי צדיק, ראש פרשת פנחס), דן ר' צדוק הכהן בכונתו הטובה של זמרי. ר' צדוק מסתמך על דברי הגמרא, סנהדרין פב ע"ב, שזמרי הוא שאל בן הכנענית, ונקרא כן 'על שהשאל עצמו לדבר עברה'. שאל בן הכנענית, מסביר ר' צדוק, הרי היה מיוצאי מצרים, והיה יותר מבן מאתיים וחמישים שנה, ובוודאי לא עשה כן לתאוותו. ועוד, שהרי עד כה לא חטא. ונראה שקודם לכן היה צדיק, אלא שנתקבצו עליו בני שבטו והסיתוהו למעשה (אמרו לו: 'הן דנין נפשות, ואתה יושב ושותק?!' [סנהדרין פב ע"א]). ובכתבי האר"י מוסבר כי לזמרי הייתה שייכות לכזבי, לפי שהייתה גלגול של דינה, וזמרי היה גלגול של שכם. מובן שאין בהסברו של ר' צדוק כדי להצדיק את מעשהו של זמרי, אלא רק להסביר את מגמתו. ואף שאפשר שבדין שמים יצא זכאי, מכל מקום, בדין אדם, קנאים פוגעים בו, כתגובתו של פנחס, שקיבלה את אישורו של הקדוש ברוך הוא. וב'קומץ המנחה', לר' אריה ליב צינץ, פרשת פנחס, נאמר: 'אכן יובן הכל על פי הקדמה שיש בספרי קבלה. עיין ב"מגלה עמוקות" על התורה, שזמרי נתקן בר' עקיבא אחר הגלגולים, וכזבי נתגלגלה באשת טורנסרופוס הרשע, שנתגיירה ולקחה ר' עקיבא בהיתר. לכן שחק ובכה, שזכה לתקן קלקולו הראשון... ואחר הקדמה זו יובן הכל, כי ידוע שחטא אדם מקדמונים, בפרט זה שהיה נשיא, אין ספק שהיתה נשמה עצומה וקדושה, רק שהגביר עליו הקליפה' וכו'. והשווה שם משמואל, פרשת פנחס: 'וזאת היתה טענת השבטים: "ראיתם בן פוטי זה שפיטם?" וכו', ומטבעו רגיל הוא רק בחיצוניות. לכן הסתכל גם במעשה זמרי רק בחיצוניות, על מעשיו ולא על כוונתו; ואם היה רואה את פנימיותו, שהיתה לו בזה כוונת גדולות, לא היה הורגו. "בא הכתוב ויחסו אחר אהרן", שהוא היה כולו פנימיות, לכן טענתכם אינה טענה'. הוא מסביר שפנחס ראה בפנימיות פנימיותו של זמרי, שהיה בו צד עוון.

מדבריו אין להסיק כי כוונה טובה עשויה להציל את האדם מלקבל את העונש הראוי לו על חטא שחטא. כאן היה סוג עברה שאין עליו עונש בית דין, אלא רק

על הזהירות הנדרשת בעשיית דברים הנוגדים את הדת, אף למטרות נעלות, שראינו אצל גדולי החסידות, מדבר גם הרב קוק¹⁶⁶ בחיבורו ‘עין איה’¹⁶⁷. את הביטוי ‘פחז כמים’ (בראשית מט, ד), שנאמר על מעשה ראובן, מפרש ר’ יהושע¹⁶⁸ כנוטריקון: פחז – ‘פסעת על דת, חטאת, זנית’. ועל כך אומר הרב קוק: ‘עצם הרעיון לפסע על דת בשביל שום מטרה שבעולם, אפילו כשאומר בלבו שישגי בזה תכלית טוב ומעולה, הוא גם כן דבר מזיק. אמנם אם יזדמן שיעשה כן אדם לצורך תכלית נשגב מאד, צריך שיהיה בטוח שיגיע לתכליתו, ולא יחטיא את מטרותו. כי אם לא ישיג את המטרה, הלא הפר דת בלא תועלת, ונתן לפורצים מקום לפרוץ גדרות עולם. ועוד, שהאמצעי צריך שלא יהיה אמצעי שפל ומסוכן להתפרץ על ידי אנשים שאינם הגונים ביותר. וכאן חסרו התנאים, שפסעת על דת. אמנם עשית זאת מגדולת הנפש, שנתכוננת למטרה נשאה ועליונה [שמירת כבוד אמו, לאה], ולא יכולת להיות מוסגר בזה ברתוקות המדה המצומצמת, בסדר הדת הרגיל; אבל הלא חטאת, ולא הגעת כלל להמטרה שאליה ערגת, כי סוף כל סוף לא באלה הדרכים הבלתי כבושים כלל פועלים על התקדמות הסדר, נוסף על זה שהאמצעי הוא נמוך ומסוכן. זנית, שבשעת עליית הנפש לאותה המדרגה, לפרוץ לעצמו דרך גדולה וחדשה, צריך האדם שיהיה מנוקה ומרום מכל שפלות, וראוי לחירות העליונה שבקדושה, רק אז יוכל להיות שיצליח דרכו לעלות למרום הרים, פרצו שער ויעבורו, “עלה הפורץ לפניהם... ויעבור מלכם לפניהם וד’ בראשם” [מיכה ב, יג]¹⁶⁹.

‘קנאים פוגעים בו’. ועל כך הוא אומר, שבכוונה טובה לא היה ראוי שיפגעו בו. אבל אין הדבר כן במי שחייב בעונש על פי הדין, שאין לבית הדין לפטרו מן העונש רק בשל כוונתו הטובה.

על חטאו של זמרי, ראה גם: למעלה, ליד ציון הערה 148; להלן, פרק שלישי, ליד ציון הערה 118.

¹⁶⁶ הרב אברהם יצחק הכהן קוק, תרכ”ה (1865) – תרצ”ה (1935). רבה הראשי של ארץ-ישראל. גאון ההלכה והמחשבה של דור התחייה.

¹⁶⁷ עין איה (בכתב יד), שבת נה ע”ב, אות מט.

¹⁶⁸ שבת, שם.

¹⁶⁹ על יחידי סגולה שביקשו לבטל את החיובים הקבועים במעשה ובמסורת, במידה

כלומר, יש כמה תנאים מוקדמים בדבר. צריך האדם שיהיה בטוח שיגיע לתכלית המבוקשת ולא יחטיא; האמצעי – צריך שלא יהיה שפל ומסוכן, שלא יעשו בו שימוש אנשים שאינם מהוגנים; והאדם – צריך שיהיה מנוקה ומרומם מכל שפלות וראוי לחירות העליונה שבקדושה. רק בהתקיים כל התנאים האלה יצליח האדם 'לעלות למרום הרים'. ועל התפרצות הבאה מכוח צורך הקיים במציאות העולם, לא בהקשר של האדם הפרטי אלא בהקשר הכללי, מדבר הרב קוק בחיבורו 'ערפלי טוהר'.

בדבריו שם באים לידי ביטוי שני הפנים של מעשה עברה שתוצאותיו הן חיוביות: הפן השלילי, והוא הפן החיצוני, מצד העושה; והפן החיובי, והוא הפן הפנימי, מן הצד האלוקי. לדבריו, לפעמים יש צורך בהעברה על דברי תורה, ואז הדבר אפשרי או בדרך היתר, על ידי 'הוראת שעה', או בדרך של פריצת גדר. 'פרצה' זו, אומר הרב קוק, אם כי היא 'מדאבת את הלב מצד חצוניתה', הרי היא 'משמחת אותו מצד פנימיותה'¹⁷⁰. וזה לשונו של הרב קוק¹⁷¹: 'לפעמים, כשיש צורך בהעברה על דברי תורה, ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך, בא הענין על ידי התפרצות. ומכל מקום יותר טוב הוא לעולם שיבוא ענין כזה על ידי שגגה, ובזה מונח היסוד של "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין"'. רק כשהנבואה שרויה בישראל, אפשר לתקן ענין כזה על ידי הוראת שעה, ואז נעשה בדרך היתר ומצוה בגלוי. ועל ידי סתימת אור

ובמשקל, ועל הכישלונות של מעשיהם, ראה אגרות ראייה, חלק א, איגרת קמ, עמ' קעג-קעד.

¹⁷⁰ השווה: בכייה ושחוק, כתגובה לראייה חיצונית וראייה פנימית, מופיעים אצל חכמים ור' עקיבא, כשראו שועל יוצא מבית קודש הקודשים, כשהם התחילו לבכות ור' עקיבא התחיל משחק (מכות כד ע"ב); וכן כשראה ר' עקיבא את אשת טורנוסרופוס הרשע, רק ושחק ובכה. רק – שהייתה באה מטיפה סרוחה; ושחק – שעתידה להתגייר ותינשא לו; ובכה – 'דהאי שופרא בלי עפרא' (עבודה זרה כ ע"א).

¹⁷¹ ערפלי טוהר, ירושלים תשמ"ג, עמ' טו.

הנבואה, נעשה תיקון זה על ידי פרצה, שמדאבת את הלב מצד הצוניותה ומשמחת אותו מצד פנימיותה¹⁷². בדברי הרב קוק מתחדש אפוא, שתיתכנה תוצאות חיוביות לעברה, אף אם העובר עצמו לא התכוון לטובה, כחלק מהנהגת העולם הכללית.

¹⁷² כך הנוסח בכתב היד. ואילו בדפוס: 'שמדאבת את הלב מצד עצמה ומשמחת אותו מצד תכליתה'.

למקורות נוספים על עברה לשמה בספרות החסידות, ראה במפתחות העניינים לספריו של מ' פייקאדו, 'בימי צמיחת החסידות', ר'בין אידיאולוגיה למציאות', ערך 'עברה לשמה'. וראה Yehoshua Mondshine, 'The Fluidity of Categories in Hasidism: Averah Lishmah in the Teachings of R. Zevi Elimelekh of Dynow,' in: Hasidism Reappraised, ed. Ada Rapaport-Albert, London 1996, p. 301–320. במאמר זה עוסק המחבר במיוחד בתורת ר' צבי אלימלך מדינוב, ומדגיש שיש עניינים בעבודת ה' התלויים בזמן ובמקום, ולא ניתן לקבוע בהם כללים קבועים.

להתייחסות חיובית נוספת לעברה לשמה, ראה ר' משה אלשיך, בהקדמה לפירושו לספר רות, האומר שעיקרו של הספר הוא הרעיון של עברה לשמה, שכן רות היא צאצא של בנות לוט שעברו עברה לשמה עם אביהן, ואף רות עשתה עברה לשמה, כששכבה ליד בועז בגורן.

ראה גם בפירוש ר"י אברבנאל, שופטים, פרק יד, האומר שמששון נשא נשים פלשתיות כעברה לשמה, כדי שיוכל לנקום בפלשתים, כמו שהנביאים עשו פעמים רבות דברים שלא כדת, לשם שמים.

הסתייגות מהסתמכות על 'עברה לשמה' – רמח"ל

הרמח"ל¹⁷³, ר' משה חיים לוצאטו, בספרו 'קנאת ה' צבאות', דן בשאלת ההיתר לעבור עברה לשמה אל מול האמונה בנצחיות התורה, והוא מגביל את ההיתר להוראת שעה בלבד, ואף זאת רק על ידי מי שהגיע להוראה בזה.

הרמח"ל דן בשאלתנו תוך התמודדות עם הכת השבתאית, שחרתה על דגלה עשיית עברה לשם מצווה: 'והרי'¹⁷⁴ נפלו כל בנייני השוא שבנו האנשים הפושעים האלה, כי אי אפשר לעבירה להיות מצוה, והתיקון לא יהיה הקלקול לעולם'.

ועתה הוא מגיע לעניין 'גדולה עברה לשמה'¹⁷⁵: 'הן אמת, שמאמר אחד נמצא לרז"ל, אשר נדמה הוא לעינינו כהר גבוה ותלול מאוד, הוא מאמרם ז"ל בעניין יעל (נזיר כג ע"ב): "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה". אם כן, אפשר לפגם להיות תקון. אך צריך שתדע כי הרבה חילוקים נמצאים בעניין. ואשר לא ידקדק עד חוט השערה, קרוב הוא ליפול בפחתים עמוקים, רחמנא ליצלן. דע כי זהו סוד הוראת שעה. ואפרש לך זה העניין היטב. כי הנה חילוק יש בין מעשה אסתר למעשה יעל, שמעשה אסתר היה על ידי אונס, ומעשה יעל היה עבירה לשמה. ובאמת הדברים האלה הנה הינם מסתורין של מלך, אשר מי הוא יערב לבו לגלותן. ולולא כי צריכים אנחנו להעביר המכשלה הזאת מקרב עמנו, כי רבה היא, נשא לא נשאני לבי להוציא מפי בעניין זה ריש מילין, כל שכן להרחיב לשון כאשר אני עושה עתה. אמנם רחמנא לבא בעי'¹⁷⁶, ומחשבה טובה יצרפנה למעשה לבלתי שום עלי עוון בדבר זה, אבל עיניים עוורות יפקח לסור מדרכם הרעה, וישמח ה' במעשיו. עתה

¹⁷³ ר' משה חיים לוצאטו. פאדובה, תס"ז (1707) – עכו, תק"ז (1747). מקובל ומשורר. היה בקיא גדול בלימודי קודש וחול כאחד. ספרו המפורסם ביותר הוא 'מסילת ישרים', הכולל ענייני מוסר ויראת השם.

¹⁷⁴ קנאת ה' צבאות, בתוך: גנוי רמח"ל, בני-ברק תשמ"ד, מהדורה ב, עמ' צה.

¹⁷⁵ שם.

¹⁷⁶ סנהדרין קו ע"ב. ראה להלן, הערה 183.

הט אזניך והבן מאד מאד, כי הדברים עתיקים גדולים ועמוקים, וכבוד אלהים הסתר דבר'.

ולאחר שהוא מסביר את עניינה של אסתר לאור תורת הקבלה, הוא מסביר גם את עניינה של יעל מצד הקבלה, והוא מקדים ואומר¹⁷⁷: 'אך ענין יעל הוא ענין אחר. והוא סוד נורא מאוד מלהרהר בו, וכל שכן לדבר בו, וכל שכן לחקור עליו. ולולא שהשעה צריכה לכך, הייתי נס ממנו כמפני אש בוערה. אך הִיָּה מסתכל להבין דבר על בוריו, שלא תטעה ח"ו בטעות הפתאים האלה הזונים מאחרי ה'. כי על מקומות האלה אמר הכתוב (הושע יד, י): "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו במ ופושעים יכשלו במ". ולאחר שדיבר בהרחבה בעניין זה, הוא מסכם¹⁷⁸: 'נמצאת למד, שאפילו עברה לשמה לא תהיה אלא בהוראת שעה. אבל לא שיהיה אפשר לשנות סדר המעשה, כי זה נקרא המרת התורה, שאי אפשר לה להיות מומרת בשום פנים. כי אין סדרי המאורות משתנים. אלא שפעולה אחת אפשר שתעשה מצד המלכות העולה, ומיד ישוב הדבר לסדרו הראשון. וכל זה שאמרנו, לא יתכן אלא בנקבות, שהם קרקע עולם¹⁷⁹, שבהם נמצא העניין הזה שזכרנו, אך לא בזכרים, שאין העריות תקון להם כלל. כי הצדיק יש לו להשמר מן הערלה, ולהיות נסוג אחור ולא יטמא. ואפילו כל שאר המצוות הקלות מן העריות, גם כן לא תותר הרצועה לשנותם ח"ו, כי אם להוראת שעה, על פי המגיע להוראה כזאת'.

ולבסוף הוא שב ומתריע נגד הדוגלים ב'עברה לשמה'¹⁸⁰: 'אם כן איפוא, תדע ותשכיל איך שווא ומרמה הוא כל בניין החטאים האלה,

¹⁷⁷ שם, עמ' צו.

¹⁷⁸ שם, עמ' צח.

¹⁷⁹ לעניין זה, ראה נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק אחד-עשר: 'החובה להקרבת היחיד להצלת כלל ישראל', ליד ציון הערה 45.

¹⁸⁰ קנאת ה' צבאות, שם. על דברי רמח"ל כאן, ראה י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות, עמ' 182–185.

על ההשקפה השבתאית בעד עברה לשמה, ראה ג' שלום, 'מצוה הבאה בעברה', כנסת, תרצ"ז, עמ' 347–392 (נדפס שוב בנפרד, ירושלים תשל"ג, עם תיקונים).

פיתוי המקטרג הצודה בעלי לבב הפתאים, שכחי אלוה, לעבור בשאט נפש על כל דת ודין, לא יום ולא יומיים ולא חודש ימים, כי כל ימי חיי הבלם. זאת לא זאת, השפלה הגבה והגבוה השפל, להמיר טוב ברע ורע בטוב, ולהפך דברי אלהים חיים ללענה וראש. כי סדרי המאורות וחוקותיהם הם משפט התורה, אשר שם משה לפני בני ישראל לדור דורים ולנצח נצחים. וכל המשנה, משתנה ממקור קדוש ישראל למקום טומאה, אש זרה, תועבת ה'".

הרמח"ל דוחה אפוא את השימוש בעיקרון 'עברה לשמה' כדרך חיים. הוא מבטא את החשש מפני שימוש בעיקרון זה. בניגוד למה שראינו אצל גדולי החסידות, הוא אפילו חושש מלדון בנושא, לולי שהוכרח לכך. לדעתו, אין מקום ל'עברה לשמה' אלא בהוראת שעה, ורשאי להורות בזה רק מי שהגיע לדרגה רמה המאפשרת לו להורות הוראת שעה. על ידי כך דחה כמעט לגמרי את האפשרות להשתמש בעיקרון זה. ממילא הצדיק ומי שמבקש להתחסד אינם רשאים לעבור 'עברה לשמה', אלא אם הגיעו לדרגה של מי שראוי להורות 'הוראת שעה'.

הסתייגות מהסתמכות על 'עברה לשמה' – ר' חיים מוולוז'ין ובית מדרשו

מגמה הפוכה לדברים שראינו אצל גדולי החסידות, אנו מוצאים אצל ר' חיים מוולוז'ין¹⁸¹, תלמידו המובהק של הגר"א מוילנא. הוא עומד על הבעייתיות שבאמרה 'גדולה עברה לשמה', שמשמע ממנה שאפשר להתיר לעבור עברה, אם הדבר נעשה 'לשמה'. כמו הרמח"ל, אף הוא מדגיש כי יש מאן פתח להריסת כל הגדרים הקבועים. בעוד שגם גדולי החסידות התעמתו עם הסיכון שבהיתר הנסמך על 'גדולה עברה לשמה', וגדרו גדרות בדבר, הרי ר' חיים מוולוז'ין דוחה את ההסתמכות על אמרה זו מכול וכול, וקובע שאין לה כל משמעות הלכתית בימינו. בדבריו יש משום הצבת גדר ביטחון המגינה ממעידה העלולה להיגרם כתוצאה מהליכה בדרך המוצעת על ידי החסידות בהדגשתה את חשיבות רעיון 'עברה לשמה'.

לדברי ר' חיים מוולוז'ין, ההיתר לעבור עברה לשמה היה קיים רק לפני מתן תורה. אבל לאחר מתן תורה, הכול גזור בגדרים שגדרה התורה. וכך בספרו 'נפש החיים'¹⁸², הוא שם בפי היצר הרע, את הטענות המצדיקות כביכול עשיית עברה לשמה: 'עוד זאת יוכל יצרן להתחפש, באמור לך שכל עיקר העבודה הוא שיהיה רק לשם שמים. וגם עון וחטא למצוה יחשב, אם הוא לשם שמים, לתיקון איזה ענין ו"רחמנא לבא בעי"¹⁸³ ו"גדולה עבירה לשמה" וכהנה רבות ראיות. גם יראה לך פנים לאמר כי כן צוית, לילך בעקבי אבותיך הקדושים וכל הצדיקים הראשונים שהיו קודם שניתנה התורה, שעיקר דרך עבודתם לו יתברך

¹⁸¹ תק"ט (1749) – תקפ"א (1821). מייסד ישיבת וולוז'ין.

¹⁸² נפש החיים, בהוספות שאחרי שער ג, פרק ז. והסתמך על דברים אלו ר' אלחנן וסרמן (ראה עליו להלן, הערה 209), במכתבו אל ר' א"ז מלצר, כמובא בספר 'אור אלחנן', חלק ב, עמ' קג. והשווה גם נפש החיים, שער א, פרק כב. על דברי 'נפש החיים' ראה גם: שיחות מוסר, לר' חיים שמולביץ, תשל"ב, מאמר כח.

¹⁸³ סנהדרין קו ע"ב. והשווה המובא למעלה, הערה 33, משושנים לדוד למשנה, אבות ב, א: 'הרי שהכל הולך אחר הכוונה, דרחמנא ליבא בעי', ולמעלה, ליד ציון הערה 176.

היתה, שכל מעשיהם ודבורם ומחשבתם וכל עניניהם בעולם היה בדבקות וטהרת מחשבתם לשם שמים, ופנו למעלה לתיקון והעלאה ויחוד העולמות וכחות העליונים באיזה מעשה שתהיה ובאיזה אופן ובאיזה זמן שיהיה, ולא במעשים ומצות קבועים וסדורים שיהיו חק ולא יעבור, כמו יעקב אבינו ע"ה בענין צאן לבן והמקלות. וכן אמר המגיד לה"ב בית יוסף" בענין חנוך שהיה תופר מנעלים, ובכל זמנא דמעיל מחטא בסנדלא הוה משבח לקב"ה. עיין מגיד משרים, פרשת מקץ¹⁸⁴. ואף שאמרו רז"ל, "האבות קיימו כל התורה", וכן אמרו בויקרא רבה, פרק ב'¹⁸⁵, "מלמד שלמד נח תורה", לא שהיו מצווים ועושים, והיה להם ההלכה והדין כך, אלא כמו שכתבתי לעיל, סוף שער א [פרק כא], שהמה קיימו את התורה מחמת שהשיגו בנפלאות השגתם תקוני העולמות וסדרי הכחות העליונים אשר יתקנו בכל מצוה ומצוה. אבל היה גם כן הרשות נתונה להם לעבדו גם במעשים וענינים אחרים, לבד המצות, ואף גם לעבור על איזה מצוה שלא כתורה, כפי שראו והשיגו שזה הענין והמעשה הפרטית הוא נצרך אז לתיקון העולמות¹⁸⁶.

על טענות אלו משיב ר' חיים מוולוז'ין: 'ואתה תחזה, אם עיני שכל לך, שאין כאן לא ראייה ולא סמך כלל, אף לא משענת קנה רצוף. כי האמת הברור, כמו שנתבאר לעיל, סוף שער א, שהעבודה על זה הדרך לא היתה נוהגת אלא קודם מתן תורה לבד. אבל מעת שבא משה והורידה לארץ, לא בשמים היא. והוכחנו שם [פרק כב], בעזרת השם, מענין חזקיהו עם ישעיהו, שאסור לנו לשנות חס ושלום משום אחת מהנה ממצות ה', אף אם תהיה הכוונה לשם שמים, ואף אם ישיג האדם, שאם

¹⁸⁴ עמ' מב, במהדורת ירושלים תש"ך. וראה להלן, הערה 193.

¹⁸⁵ ויקרא רבה, פרשה ב, ט: 'נח קיים מה שכתוב בתורה, שנאמר (בראשית ח, כ): "ויבן מזבח לה'". וביומא לז ע"ב: 'קיים אברהם אבינו את כל התורה'.

¹⁸⁶ ושם: 'ועיין מזה בסוף ספר האמונות [דף קי, סוף ע"א, ד"צ, ירושלים תשכ"ט] לר' שם טוב [ב"ר שם טוב; ק"ם (1380) לערך – ר"א (1441) לערך. מקובל וראש ישיבה בספרד. ממתנגדיו החריפים של הרמב"ם]. וכן הביא שם כן בשם רבינו חושיאל גאון ז"ל [מחכמי איטליה הדרומית. היגר לאפריקה הצפונית, ועמד בראש ישיבה גדולה בקירואן שבתוניס], רק שקיצר מאד בענין, כדרכם בקודש של כל הראשונים ז"ל, שהעלימו והסתירו מאד כל הענינים'.

יקיים מצותו המוטלת עליו, יוכל למיפק מיניה חורבא [=לצאת ממנה חורבן] באיזה ענין, ואף גם בשב ואל תעשה, עם כל זה אין הדבר מסור ביד האדם להמנע ממנה ח"ו, כי טעמי מצוות לא נתגלו. ועיין שם באורך.
 ר' חיים מוולוז'ין מזכיר אמנם את דברי הגמרא, 'גדולה עברה לשמה', וטוען שהדברים אמורים רק בזמן שלפני מתן תורה, אבל הרי הגמרא הביאה ראיה מיעל ש'גדולה עברה לשמה', והרי היא הייתה אחרי מתן תורה, וכיצד יוסבר הדבר? הסבר לזה ניתן למצוא בדברי תלמידו של ר' חיים מוולוז'ין, ר' אשר הכהן אשכנזי¹⁸⁷. את המעשה ביעל, הוא מפרש בשתי דרכים חלופיות: או משום שיעל הייתה גלגול או על פי ההבחנה שכבר ראינו בדברי ה'נודע ביהודה'¹⁸⁸ בין הצלת יחידים להצלת כלל ישראל, שכיוון שהתכוונה יעל להציל את כלל ישראל, לכן הותר לה לעבור 'עברה לשמה'¹⁸⁹.

וכך כותב ר' אשר הכהן אשכנזי, בספרו 'כתר ראש'¹⁹⁰, תוך חזרה על דברי רבו ב'נפש החיים': "עבירה לשמה". אמר רבינו, שלא הותר מזמן מתן תורה כלום. להידועים אמרו¹⁹¹ שהכל בכלל עבירה לשמה. ואמר: אם כן, למה כל התרי"ג מצוות? מה שלשמה יעשה, ושלא לשמה לא יעשה, אפילו מצוה. אבל באמת, אחר מתן תורה אין לזוז מכל תורה ומצוות ודרז"ל, ושלא להשען על דעת היצר. ומצינו במדרש¹⁹², שחונך היה תופר מנעלים, ובכל תפירה כוון יחודים, ופעל למעלה. ועל דרך זה היה כל מעשה האבות, אף הגשמיות¹⁹³, על דרך "בכל דרכיך דעהו".

¹⁸⁷ תקנ"ז (1797) – תרכ"ו (1866). אב"ד שרשוב.

¹⁸⁸ ראה למעלה, ליד ציון הערה 55.

¹⁸⁹ כך נימק גם יעב"ץ, בהגהותיו לנזיר כג ע"ב. והשווה דבריו של מרן הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן, סימנים קמג-קמד. וראה א' פיקסלר, 'מעשה יעל ועברה לשמה', ממעיין מחולה, גיליון 8 (אלול תשנ"ט), עמ' 184-203.

¹⁹⁰ כתר ראש, סימן קלב.

¹⁹¹ ב'עץ החיים', הנספח לספר 'נפש החיים', מהדורת רובין, בני-ברק תשמ"ד, עמ' תלו, הנוסח מתוקן יותר: 'והכת הידוע אומרים שאצלם הכל בכלל עבירה לשמה'.

¹⁹² למעלה, ליד ציון הערה 184, הובא הדבר בשם 'מגיד מישרים'.

¹⁹³ והשווה פירושו של רבנו בחיי לשמות כ, ט-י, על 'ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה'. ואלה דבריו: 'כל

וכל זה קודם מתן תורה. או לבן נח, גם בזמן הזה הרשות נתונה לו לעבוד להבורא יתברך שמו בכל מה שירצה, אך לשמו ית', זולתי ז' מצות. אבל לנו בני ישראל נתנה התורה גדר וגבול, וכל המעשה נכלל בציווי ואזהרה. בציווי ניחד כוונתנו להבורא יתברך שמו, וגדר החסידות לדקדק בהן עד קצה האחרון, ולפרוש מאחד משבעים משער האיסור, וליזהר בכל דקדוקי סופרים ואזהרות שאסור לנו מיום מתן תורה, אשר צוה ד' והלאה. ואם יעקב לקח ב' אחיות, ועמרם נשא

הששת ימים אפשר לך שתעבוד את השם יתברך עם עשיית כל מלאכתך, כעניין האבות שהיו עובדים את השם יתברך עם עבודת המקנה ושאר עניינים הגופניים; אבל יום השביעי, שבת כלו יהיה לה' אלוהיך, לא תעשה בו מלאכה כלל. זה שמעתי בשם הרמב"ם ז"ל.

וראה מורה נבוכים, חלק ג, פרק נא, ד"ה ודע כי כל מעשה (במהדורת הרב י' קאפח): 'כי ארבעה אלו, כלומר האבות ומשה רבנו, נתבארה בהם ההתאחדות בה', כלומר השגתו ואהבתו, כפי שהעידו בכך הכתובים, וכן השגחת ה' בהם ובזרעם אחריהם גדולה. והיו עם זאת פעמים מתעסקים בהנהגת בני אדם והגדלת הממון והטפול ברכוש, וזה לדעתי ראייה שהם בשעת אותם המעשים היו עושים אותם באבריהם, לא יותר, ודעתם לפניו יתעלה לא תסור. ונראה לי עוד, כי אשר גרם השארת ארבעה אלה כפי תכלית השלמות לפני ה' והשגחתו בהם המיידית, ואפילו בעת התעסקם בהגדלת הממון, כלומר בעת הרעיה ועבודת האדמה והנהגת הבית, מפני שכל תכליתם היתה בכל אותם הפעולות להתקרב לפניו יתעלה קרבה כל שהיא, מפני שהיתה תכלית סעייתם [=מרוצתם] במציאותם המצאת אומה אשר תדע את ה' ותעבדהו, "כי ידעתיו למען אשר יצוה" וגו' (בראשית יח, יט). הנה נתבאר לך כי כל סעייתם היתה תכליתה מופנית כלפי הפצת יחוד השם בעולם והנחיית בני אדם לאהבתו יתעלה. ולפיכך נתקיימה בידם הדרגה הזו, כי אותן ההתעסקויות עבודה גדולה בהחלט, ואין דרגה זו דרגה שאפשר שיחשוב איש אשר כמוני להדריך בני אדם להשיגה.

את דברי רבנו בחיי, אפשר לך שתעבוד את השם יתברך עם עשיית כל מלאכתך, אפשר לפרש כך: יחד עם עשיית המלאכה לא תסור המחשבה מעבודת ה'. וכך משתמע מלשון הרמב"ם, בראש דבריו: 'שהם בשעת אותם המעשים היו עושים אותם באבריהם ולא יותר, ודעתם לפניו יתברך לא תסור'. אבל בדברי הרמב"ם: 'ונראה לי עוד' וכו', אנו שומעים שבעצם עבודתם של האבות כעניינים הגשמיים היה משום עבודת ה', 'מפני שכל תכליתם היתה בכל אותם הפעולות להתקרב לפניו יתעלה קרבה כל שהיא'.

דודתו, זה קודם מתן תורה. אבל מעת שקיבל משה התורה מסיני, לא תתחלף ולא תסור ח"ו, אף ששיג כי כן ראוי לו לפי תקון נשמתו באיזו עבודה. וקל וחומר אנו, שהשגתנו הכל הבל, והשקפתנו גם כן הבל. ומה שאמרו חז"ל, "גדולה עבירה לשמה", זהו כמו שבארו גבי יעל אשת חבר הקיני כו', נמצא בכתבי האר"י ז"ל, שהיתה גלגול. ועוד, שכוונתה היה להציל כלל ישראל. וחלילה לדמות לזה שאר דברים כפי סברותינו'.

הנצי"ב מוולוז'ין¹⁹⁴ מזהיר בדבר הדקדוק הרב הדרוש בעשיית 'עברה לשמה'. בפירושו לתורה¹⁹⁵, בעניין ציוויה של רבקה ליעקב, 'וקח לי משם שני גדיי עזים טובים' (בראשית כז, ט), הוא מביא את המדרש¹⁹⁶, המפרש ש'טובים' משמעו: 'טובים לך וטובים לבניך: טובים לך, שאתה נוטל את הברכות; טובים לבניך, שמתכפרים על ידם ביום הכיפורים'. ושואל הנצי"ב: 'והוא פלא. מה שייכות אלו הגדיים לשני שעירי יום הכיפורים?'. והוא משיב: 'אלא כך העניין. דיש לדעת דכל מדה רעה שבעולם המה בכלל היצירה, שברא ה' גם אותם, כדכתיב "יוצר אור וגו' ובורא רע" [ישעיהו מה, ז], ועל כן יש בהם איזה טוב. והרי זה דומה לסם המות, דודאי מזדמן עתים שהוא סם חיים לחולה, ומכל מקום נקרא סם המות, משום שעל פי רוב הוא ממית. וגם בעת שנצרך להשתמש לחיים, נדרש דקדוק גדול על פי הרופא ובצמצום, שלא יוסיף כל שהוא ויסתכן¹⁹⁷. כך כל מדה רעה, המה טובים לשעה רצויה, רק יש ליזהר שלא להשתמש במדה זו, שלא יוסיף על הצורך. והנה הגיעה שעה ליעקב אבינו להשתמש במידת השקר וערמימות, והרי זה עבירה לשמה, אשר גדולה היא בזמנה כמו מצוה עצמה. וכיוצא בזה שני שעירים; האחד לשם, הוא קדושה; והאחד לעזאזל, הוא כעין קרבן

¹⁹⁴ ראה עליו למעלה, הערה 27.

¹⁹⁵ הרחב דבר, בראשית כז, ט. וראה למעלה, ליד ציון הערה 28.

¹⁹⁶ בראשית רבה, פרשה סה, אות י.

¹⁹⁷ השווה דברי הנצי"ב באותו עניין ובדימוי לרופא, שו"ת משיב דבר, חלק ב, סוף סימן מד; מובא להלן, פרק עשירי, ליד ציון הערה 5.

לכוחות הטומאה, חס ושלום, והוא מטמא¹⁹⁸. אבל מכל מקום בעתו ובזמן שצווה ה', הרי זו מצוה, כמו השעיר לה'. והיינו דברי רבקה, שיהיו שני גדיים וגו', כמו שני שעירי יום הכיפורים, אחד לשם ואחד לעזאזל, שניהם שוין במצותן, אף על גב שזה לקדושה וזה להיפך. כך שתי המידות שיעקב עושה: האחת האמת, בקיום מצות אמו; והשנייה השקר, שמרמה אביו – שניהם נחשבים למצוה ולהביא על ידן את הברכות'.

ובמקום אחר¹⁹⁹, מבחין הנצי"ב מוולוז'ין בין עשיית 'עברה לשמה' מתוך הכרח לבין בחירה מרצון בדרך זו²⁰⁰. לאחר שהוא מסביר, בדומה לר' חיים וולוז'ין, שלאחר מתן תורה, עבודת ה' נעשית על פי מה שנקבע בתורה, ולא על פי מה שנראה בשכלו של האדם כטוב ויפה, הוא דן בעניין המקושש, שחילל שבת לשם שמים. והוא אומר שמשום כן בא הציווי 'לא תתורו אחרי לבבכם' בפרשת ציצית, הסמוכה לפרשת מקושש, 'דנזתרו אחר כך גם על זה האופן, שאין לאיש לתור אחר מצוות חדשות, ולעשות עבירה לשמה, חס ושלום'. ומכאן הוא דן בדברי הגמרא, 'גדולה עברה לשמה', ואומר: 'מכל מקום זה אינו אלא שבאה שעה לידו שמוכרח לעשות עבירה לשם שמים, כהא דתמר ויהודה²⁰¹, שלא היה לה עצה אחרת, או מעשה דיצל. אבל להמציא נפשו לכך, לעשות עבירה לשם שמים, אין זה דרך הישר שיבור לו האדם²⁰². ועל זה נאמר [במדבר טו, לט]: "ולא תתורו אחרי לבבכם".

¹⁹⁸ על השעיר לעזאזל, ראה גם למעלה, הערה 162.

¹⁹⁹ העמק דבר, במדבר טו, מא (סוף פרשת שלח). וראה שם ב'הרחב דבר', במיוחד בסוף דבריו.

²⁰⁰ השווה המובא למעלה: ליד ציון הערה 143; וליד ציון הערה 162.

²⁰¹ השווה גם למעלה, ליד ציון הערה 149, בדברי ר' מרדכי יוסף מאיזביצא.

²⁰² והשווה קנמן בשם, לר' יהודה הלוי עפשטיין, על עין יעקב (נדפס לראשונה בסוף ספר עין יעקב, עם פירוש עין אברהם, קניגסברג תר"ה), אבות ד, ב, על דברי בן עזאי, 'הוי רץ למצוה קלה כבחמורה, ובורח מן העבירה' וכו', שהביא בשם הגר"א מווילנא (ראה עליו להלן, פרק שביעי, הערה 80), שלפי דברי הגמרא, 'גדולה עברה לשמה', הרי לכאורה 'אם יזדמן לאדם עבירה לשמה ומצוה שלא לשמה, הרי למאי דסלקא דעתך מעיקרא, צריך להזניח המצוה ולעבור העבירה דלשמה.

ולהלן, בפרשת קורח²⁰³, מסביר הנצי"ב את חטאם של מאתיים וחמישים נשיאי העדה, שביקשו להשיג את מעלת אהבת ה' על ידי עבודת הקרבנות, על אף שידעו שלא יינקו. הם בעצם ביצעו את מה שאפשר לקרוא בלשונו היום 'פעולת התאבדות', וקיבלו את עונשם. אמנם, אומר הנצי"ב, כיוון שהייתה כוונתם, שלא כקורח עצמו, לשם שמים, היה עונשם קל מעונשו של קורח. ואלה דבריו: 'והנה לפי לשון הכתוב, "ודתן ואבירם" וגו', מוכח שגם המה היו לוקחי נפשות ולא

ולפי המסקנא שווים הם, ואיזה שירצה יעשה. ואם יודמן לו רק עבירה לשמה, וודאי דמחויב לעשות להצלת כלל ישראל, כמעשה דיעל. לזה אורי לן [=לימד] אותנו התנא בן עזאי, דאע"ג דבבא לידך עבירה לשמה, מוכרח אתה לעשותה, עם כל זה, לא תרוץ אחריו לבקש לך הזדמנות לעשותה, ואדרכה הוי בורח ממנה. ולגבי תורה ומצות, אף שלא לשמן, דשווין הם לעבירה לשמה, עם כל זה הוי רץ אחריו. וביאר הטעם, 'שמצוה גוררת מצוה' – רוצה לומר: תורה ומצוות, אף שלא לשמן, יביאוך שתעשם לשמן. ו'עבירה גוררת עבירה' – רוצה לומר, אף עבירה לשמה, אם תרוץ אחריה יביאוך לידי עבירה לשמה [=לשם עברה], רחמנא ליצלן... ונמצאים דברים אלו בספר אחד (לא לפי דבריי בעוה"י), אבל המחבר העלם על שמו, והוא מבטן הגאון רבינו אליהו החסיד נ"ע [=נשמתו עדן].

דברים דומים לאלה שפירש הגר"א אנו מוצאים אצל בן דורו, ר' דוד פארדו (ראה עליו להלן, פרק שישי, הערה 77), בהגהותיו לחיבורו של מחותנו, החיד"א, 'ראש דוד' על התורה. בסוף פרשת אמור, ד"ה נמשך, כותב החיד"א: 'דמצוה שלא לשמה גוררת מצוה, וכלפי ליא רע לעומת טוב, עבירה גוררת עבירה וכו'. וזה שאמר "מצות ה'" [תהלים יט, ט], העושה מצוה בכל אופן, אף אם היא שלא לשמה, יש בה שתי מידות: "ברה", שהוא מפורסם שעושה לעין כל; ועוד "מאירת עינים", דמצוה גוררת מצוה, ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ויאורו עיניו לקיים המצוות וכו'. ושתים זו ישנם להיפך בעבירה לשמה וכו'. הוא מסביר שדווקא עברה לשמה שהיא מוכרחת, כלומר שלא הייתה אפשרות אחרת להשיג את המטרה הטובה, עדיפה ממצווה שלא לשמה; אבל עברה לשמה שאינה מוכרחת, גרועה ממצווה שלא לשמה.

ועל כך כותב ר' דוד פארדו: 'על דרך זה פירשתי אבות [פ"ד מ"ב] ההיא דבן עזאי, "הוי רץ למצוה קלה", דהיינו אפילו שלא לשמה, "ובורח מן העבירה" אפילו לשמה, והיינו כשאינה מוכרחת, ומעתה מסיים למה ששכר וגו' (הועתק מכת"י, ב'צפונות' יט, שנה ה, גיליון ג [תשנ"ג-תשנ"ד], עמ' כב).

²⁰³ העמק דבר, במדבר טז, א.

בין הנפתים. ואם כן, "ויקחו" מיבעי? אבל יש לדעת ולהתבונן מכל ענין הפרשה, מהליכות המחלוקת ומעונש שהגיע להם, כי לא נשתוו בערכם ובכוונת מחלוקתם, קרח ודתן ואבירם ומאתים וחמישים איש. שהרי אנו רואים שלא היו בכלל לוקחי המחטות, אלא קרח ומאתים וחמישים איש, ולא דתן ואבירם. וגם הנהיג המקום ית"ש כבוד במאתים וחמישים איש, ולא בקרח ודתן ואבירם, כאשר יבואר. על כן יש להבין שמאתים וחמישים איש היו באמת גדולי ישראל בכל פרט, גם ביראת ה'. והיה מניעת הכהונה, שהוא גורם דבקות ואהבת ה', כאש הבוער בקרבם, לא לשם שררה וכבוד המדומה, כי אם להתקדש ולהשיג מעלה זו על ידי עבודה²⁰⁴. וגם המה ידעו אשר דבר ה' אמת בפי משה, ואין להרהר אחריו חס ושלום. רק הרהרו בלבם אחר רצון ה', ומסרו עצמם למסירת נפש ולמות על אהבת ה', כי עזה כמות אהבה...²⁰⁵, והכי נמי המה בקשו להשיג מעלת אהבת ה' על ידי עבודה, אף על גב שידעו שלא יינקו, ובודאי יקויים דבר משה. וזה מיקרי "החטאים האלה בנפשותם" [במדבר יז, ג], שבקשו לאבד את נפשותם, רק להשיג מעלת האהבה וחסידות, מה שאינו לפי הרצון ממנו יתברך שמו. ומשום הכי, סמך עניין הלז לפרשת ציצית, שהוזהרו חסידי עליון בחוט של תכלת, שבכל חסידותם לא יסורו ממצות ה', כמו שביארנו באזהרה "ולא תתורו" וגו' [במדבר טו, לט]. והמאתים וחמישים איש סירבו על זה, והגיע להם מה שהגיע... ובשביל שמכל מקום כיוונו לשם שמים, משום הכי נענשו בשריפה באש שיצאה מקדש הקדשים, והיה בזה ענין כבוד גם כן, כמו שיבואר. לא כן דתן ואבירם, המה היו רחוקים מתאווה עליונה זו, כי אם שהיו בטבע בעלי מחלוקת ושונאי משה עוד במצרים,

²⁰⁴ רעיון זה, בדבר מעלתם הגבוהה של מאתיים וחמישים איש, נמצא כבר בשל"ה, תורה שבכתב, פרשת קורח ז (דף עא ע"א בד"צ ירושלים תשכ"ג), אבל הוא אינו אומר שהיו מוכנים למסור נפשם על השגת המעלה, אלא שטעו בדבר. וכדברים האלה, ראה בנועם אלימלך, פרשת קורח, דף עח ע"א.

²⁰⁵ והשווה דברי הנצי"ב, ב'העמק דבר', שמות לב, ה, על אהרן הכהן במעשה העגל, שתפס הרע במיעוטו, 'אף על גב שידע שגם הוא לא ינקה, שגם לכמה אנשים לבא לעון עבודה זרה, מכל מקום מסר אותו צדיק נפשו ונשמתו בשביל אהבת ישראל... ואף על גב שכיון אהרן לשם שמים, מכל מקום נענש'.

כדאיתא בנדרים דף סד ע"א. ומכל שכן עתה, כאשר נגזר עליהם למות במדבר, לא להכנס לארץ זבת חלב ודבש. משום הכי נענשו בכליעה בארץ, כרוח הבהמה'.

הנצי"ב משתמש אפוא בלשון שמשתמשים בה גדולי החסידות²⁰⁶: מאתיים וחמישים איש ביקשו להתקדש ולהשיג מעלה זו על ידי עבודה, ומסרו עצמם למסירות נפש ולמות על אהבת ה', כי עזה כמוות אהבה. אבל בהבדל מגדולי החסידות, אין הוא מקבל דרך זו, ובוודאי אינו ממליץ עליה.

מצד שני, אף על פי שחטאו מאתיים וחמישים האיש בדרכם זו, זכו בהתחשבות מיוחדת בגלל מגמתם החיובית: לפי הסברו של הנצי"ב, לא רק שנענשו בעונש קל, בזכות הכוונה הטובה שהייתה בלבם, אלא היה בעונש גם 'עניין של כבוד', שיצאה אש מקודש הקודשים. רעיון זה מביע הנצי"ב גם בתשובתו²⁰⁷, כשהוא אומר דברים דומים על מאתיים וחמישים האיש: 'ובשביל שכוונו במחלוקתם לשם מצוה, משום הכי, אף על גב שנענשו ונשרפו, מכל מקום חלק להם הקב"ה כבוד, והרים את מחתותם לעשות צפוי למזבח, וגם עדת ישראל נצטערו הרבה במותם'²⁰⁸.

נראה כי גישתו של הנצי"ב אינה כל כך קיצונית כגישת ר' חיים מוולוז'ין. הוא אינו אומר ש'עברה לשמה' אינה נוהגת כלל מאז שניתנה תורה, אלא הוא מדגיש רק שהדבר אמור דווקא כשבאה שעה לידו,

²⁰⁶ שהובאו למעלה, ליד ציון הערה 132.

²⁰⁷ שו"ת משיב דבר, חלק ב, סימן ט.

²⁰⁸ ראה גם דברי הנצי"ב, העמק דבר, ויקרא ט, ו, נגד בקשת דבקות בה' בדרכים שאינן בדרך התורה; שם, במדבר טו, לט, על החובה לעשות מצווה המוטלת עליו, גם במחיר של הפסקת דבקות בה'; שם, דברים כח, ט, על החובה לעשות גם מצוות שגורמות להסרת הדבקות בה', כגון מצוות שבין אדם לחברו. וראה בדבריו שם, ויקרא י, א; דברים ד, ב. וראה בהקדמתו לפירושו לספר בראשית. מכתב של הנצי"ב ברוח זו נדפס בעתון 'קול מחזיקי הדת', קראקא, 15 לינואר 1884, התוקף את אלו 'המתנהגים שלא לפי השולחן ערוך, כדי להשיג אהבת ה' השגורה בפיהם'.

שמוכרח לעשות עברה לשם שמים, אבל לא להמציא את עצמו לכך. דברים כאלה ראינו גם אצל גדולי החסידות.

מהיבט אחר, של מה שאפשר לקרוא היום 'סכנה לשלטון החוק', דוחה ר' אלחנן וסרמן²⁰⁹ את השימוש ב'עברה לשמה'. כשנשאל בשנת תרצ"ד בעניין נקיטת דרכים אלימות כדי להכריח מעסיקים להשתמש ב'עבודה עברית', הוא כותב²¹⁰: 'תמצית מאמרם כפי אשר הבנתי הוא, כי ב"פרינציפ" של עבודה עברית תלוי קיום כל הישוב, ועל כן טובת בנין הארץ דורשת להשתמש בכל האמצעים האפשריים להכריח נותני העבודה ליקח יהודים למלאכתם. זוהי תשובתם על מכתבי אליהם. והנה אנוכי כתבתי כי הטקטיקא של אלימות ועקיפין אסורה על פי דין תורה, ובזה לא השיבו כלום, אלא שמצטדקין שצריך להתנהג כן לטובת בנין הארץ וקיום הישוב, והוא בבחינת "עבירה לשמה".'

ועל כך הוא ממשיך: 'ועל זה אשיבם כי מי שלימדם הדעה הזאת, מים רעים השקה אותם. והדבר פשוט, שלא נתנה המדה הזאת של "עבירה לשמה" רק לרז"ל, ולא לנו, ובפרט לנוגעים ובעלי הדברים. ואם תינתן הרשות לכל מי שיחפוץ להשתמש בהיתר "עבירה לשמה", לא הנחנו מקום לדת תורתנו הקדושה. והלא גם הבולשביקים אומרים שהטקטיקא שלהם היא לטובת בנין העולם... והריני מוסר להם כלל גדול, כי הטקטיקא של טירור בכוחה רק להרוס ולא לבנות, וכתוב "מלך במשפט יעמיד ארץ" [משלי כט, ד]. למדנו כי העמדת ארץ היא רק על ידי משפט, ובלא משפט אי אפשר להתקיים בארץ. כי אם צד אחד ישתמש בטירור, הרי גם הצד השני ישתמש באמצעי זה'²¹¹.

²⁰⁹ נולד בשנת תרל"ה (1875). נספה בשואה בשנת תש"א (1941). מגדולי התורה בדורות האחרונים. ממעצבי שיטת הלימוד של הישיבות הליטאיות.

²¹⁰ אור אלחנן, חלק ב, תל-אביב תשל"ח, עמ' צ.

²¹¹ וראה תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 239, בהערת העורך (מטרה מקדשת את האמצעים?!), בעניין מוסר הלוחמים, ובעניין עברה ב'כל תשחית' ובאיסור עינוי יתום, לצורך מטרה טובה. וכבר השיב הרב א' שרמן, שם, בעמ' 240, על דבריו (וראה גם את דבריו שם בעמ' 237). אבל יש עוד הרבה להאריך בזה, מדין מלחמה, ואין כאן מקומו.

סיכום

האגדה המקראית על יעל אשת חבר הקיני, שפיתתה את סיסרא מלך מדין כדי להתיש את כוחו, כדי שתוכל להרגו, שימשה לחכמי התלמוד בסיס לדיון בדבר דחיית ערך מפני ערך נעלה ממנו. בעקבות השבח הניתן ליעל בשירת דבורה, למדו חכמינו ז"ל ש'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה'.

אישה נוספת שנדרשה לדבר עברה היא אסתר, שלמען הצלת כלל ישראל, נישאה לאחשורוש. אולם חכמי התלמוד לא נימקו את ההיתר למעשיה של אסתר מכוח 'עברה לשמה', אלא מכוח היותה 'קרקע עולם'.

בפירושו של הנימוק 'קרקע עולם', נחלקו ראשונים. רש"י ובעלי התוספות מיקדו את ההיתר בפסיביות המעשה. אולם הר"ן ביסס את היתר 'קרקע עולם' על שני יסודות: פסיביות, והכרה בעובדה שמעשה העברה יעשה בכל מקרה.

בסוגיית התלמוד העוסקת במעשי יעל, הודגשה העובדה שהנאה ממעשה העברה יש בה כדי לפגום ביחס החיובי כלפי העושה 'עברה לשמה'. ועל יסוד זה אמרו אחדים מן האחרונים שאי-הנאה ממעשה העברה היא תנאי בל יעבור להיתר 'עברה לשמה'. כך מצאנו אצל הנצי"ב מוולוז'ין ואצל ר' אברהם גרודזינסקי.

בעקבות מעשי יעל ואסתר, באנו לדון בשאלת היתר 'עברה לשמה', כאשר העברה היא עברה על איסור עריות. מצאנו שאם עברת העריות נעשית לשם הצלת כלל ישראל, מותר לעשות את העברה, אף שייתכן שתוצאות המעשה יהיו זהות לתוצאות מעשה שלא נעשה לשם מצווה. לפיכך אשת איש שנבעלה לאחר לשם מצווה, אפשר שתיאסר על בעלה, כשם שנאסרה אסתר על מרדכי, אף שעשתה זאת לשם הצלת כלל ישראל.

ברם, באיסור עריות שנעשה לשם הצלת היחיד, או לשם הצלת רבים שאינם כלל ישראל, אין אנו מוצאים תמימות דעים של הפוסקים בדבר ההיתר לעבור עברה. ר' יעקב ב"ר שמואל, אב"ד צויזמיר, ור' יעקב

ריישר מסיקים שלא רק שמותר לעבור על איסור עריות לשם הצלה, אלא אף מצווה יש בכך, בין להצלת יחיד בין להצלת רבים. אולם ר' יחזקאל לנדא קובע, שכשם שהלכה פסוקה היא שאין להתרפא מאיסורי עריות, כך אין להתיר כל איסור עריות, בין להצלת יחיד בין להצלת רבים, אלא אם כן ההצלה היא הצלת כלל ישראל, כמעשי אסתר ויעל. והוא מוסיף וטוען שההיתר שנאמר באסתר, 'קרקע עולם', לא יכשיר איסור עריות כאשר האישה מביאה על עצמה את האיסור, אלא שאינה משתתפת באופן אקטיבי במעשה האיסור. היתר זה לא נאמר אלא דווקא כאשר כל מעשה האיסור נעשה בעל כורחה של האישה. אמנם כאשר נעשה המעשה לשם הצלת כלל ישראל, ניתן להכשיר את מעשה האיסור גם כאשר היזמה למעשה היא של עובר העברה.

בספרות השו"ת יש שהסתמכו, ראשונים ואחרונים, על הכלל 'גדולה עברה לשמה' לביסוס פסיקות שאינן תואמות את שורת הדין, לשם השגת מטרות נעלות.

הרשב"א הסיק שכאשר בית הדין בא לענוש עבריין שלא על פי דין הקבוע, אלא לצורך שעה, ראוי לו שישקול גם את השפעת הענישה על העבריין: אם הענישה עלולה לגרום להתרחקות העבריין מדרך הישר והטוב, ייתכן שיש להימנע מלהענישו. הרמ"א הסיק שמכוח השיקול של 'עברה לשמה', יש מקום להתיר הוצאת שם רע על אדם לשם השגת שלום בקהילה²¹².

מלבד המקורות שהזכרנו עד כה, בדבר ההיתר לדחות ערך מפני ערך נעלה ממנו ולעבור עברה לשם מטרה נעלה, בחננו מקורות נוספים בתלמוד, שניתן למצוא בהם סיוע וביסוס להיתר של 'עברה לשמה'. במסכת ברכות נאמר: 'דרש בר קפרא: איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה? 'בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך' (משלי ג, ו) – אמר רבא: אפילו לדבר עברה'.

לפי גרסאות אחדות, באה כאן תוספת: 'רב פפא אמר: היינו דאמרי אינשי: גנבא אפום מחתרתא – רחמנא קריה' (=גנב על פי המחותרת, שחותר לצורך מעשה הגנבה, קורא לאלוהיו). לפי גרסאות אלו, דברי

²¹² להלן, בפרק 'עברה שבין אדם לחברו' וכו', נדון בפסק זה בהרחבה.

התלמוד הנזכרים אינם יכולים ללמדנו דבר בעניין 'עברה לשמה'. אולם לפי הגרסה שלפנינו, דברי רב פפא לא נזכרים, ואפשר לשמוע מדברי התלמוד שהפסוק 'בכל דרכיך דעהו' בא ללמדנו, לדעת רבא, שיש מקום בידיעת ה' גם בדבר עברה, כשהיא נעשית מתוך כוונה להשיג מטרה נעלה.

גם בפירוש רש"י לדברי התלמוד הנזכרים, רבו הגרסאות. לפי חלק מן הגרסאות, אפשר שההיתר לעשות עברה לצורך השגת מטרה נעלה, נאמר רק כאשר ההוראה לעשיית מעשה העברה באה מכוח נביא, כמעשה אליהו בהר הכרמל. ולפי גרסאות אחרות, לא נאמר ההיתר אלא כאשר המטרה הנעלה, שלהשגתה נדרשת העברה, היא פיקוח נפש, היינו מטרה שכבר נקבעה בה הלכה שפיקוח נפש דוחה כל מצוות שבתורה, ולפיכך אין בדברי התלמוד כל חידוש לענינו. ויש גרסאות ברש"י המדגימות את העיקרון של 'בכל דרכיך דעהו... אפילו לדבר עברה', במעשי בנות לוט, אסתר ויעל. לפי גרסאות אלו, ברור שהמקור שלפנינו מבקש לבסס את ההיתר לעשות עברה לשמה, על דברי הפסוק 'בכל דרכיך דעהו, והוא יישר ארחותיך'.

פירוש מעניין מציע ר' מנחם המאירי. לדעתו, בא הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' להציב מגבלה להיתר לעשות 'עברה לשמה'. רק כאשר מחשבת עובר העברה נקייה מהרהורי עשיית העברה, וכל כוונתו היא רק לשם התכלית החיובית שתצמח ממעשה העברה, הוא רשאי לעבור 'עברה לשמה'.

מקור נוסף, שיש בכוחו לבסס לכאורה את היתר עשיית 'עברה לשמה', מצוי בדברי האמורא ריש לקיש, הקובע שיש 'פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה'. ריש לקיש סומך את דבריו במעשה שבירת הלוחות בידי משה, לשם הוכחת עם ישראל אחר חטא העגל, שלפי התלמוד, שיבחו הקב"ה.

אולם לא ברור כלל מה פירוש הביטוי 'ביטולה של תורה', הנזכר בדברי ריש לקיש. רש"י פירש ביטוי זה לא כביטול מצוות התורה אלא כביטול לימוד התורה מפני הכנסת כלה או הלויית המת, שהם דינים

קבועים בהלכות תלמוד תורה. לפיכך אין מאמר זה נוגע לשאלת החריגה מן ההלכה לצורך מטרות נעלות.

זאת ועוד, שבירת הלוחות מהווה סטייה ממילוי השליחות שהוטלה על משה בידי הקב"ה, אולם אינה בהכרח ביטול מצווה. זאת ועוד. מדברי התלמוד עולה, שאת ההחלטה לשבור את הלוחות קיבל משה אחר שדרש קל וחומר מקרבן פסח ואמר: 'מה פסח, שהוא אחד משש מאות ושלוש עשרה מצות, אמרה תורה "כל בן נכר לא יאכל בו", התורה כולה וישראל מומרים על אחת כמה וכמה'. מדברים אלה משמע, שהסיק משה, שהוראת התורה במקרה זה מצריכתו לשבור את הלוחות, ולפיכך ודאי שלא ניתן לבסס ממאמר זה את ההיתר לעשות 'עברה לשמה'.

מקור מאלף, שממנו למדנו שקיימים ערכי-על, שיש בכוחם לדחות גם חיי אדם, הוא הסיפור על הריגת שבעת בני שאול המלך. בנביאים מסופר שהגבעונים ביקשו מדוד המלך למסור להם את בני שאול להריגה כנקמה על הריגת הגבעונים בידי שאול אביהם, ודוד נענה לבקשתם. הסבר למעשהו של דוד, המוסר אנשים מישראל לגויים לשם הריגה, שלא על פי התורה, הקובעת ש'לא יומתו אבות על בנים... איש בחטאו יומתו', מובא בתלמוד בשם ר' יוחנן: 'מוטב שתעקר אות אחת מן התורה, ולא יתחלל שם שמים בפרהסיא'. ממקור זה למדנו שערכים כקידוש שם שמים או מניעת חילול שם שמים הינם ערכי-על, הדוחים מפניהם כל ערך אחר.

מקור אחר שביקשנו לעיין בו בהקשר של 'עברה לשמה' הוא המימרה התלמודית המובאת אף היא בשם ר' יוחנן, ולפיה חטאם של ישראל בחטא העגל לא בא אלא ללמד דרך תשובה לציבור שעלול לחטוא בעתיד, וחטאו של דוד לא בא אלא להורות דרך תשובה ליחיד. אולם ממקור זה אין לתלמוד דבר לנידונו, מאחר שלא התכוונו החוטאים הנזכרים לשם תיקון הציבור או היחיד, אלא שהקב"ה סיבב חטא על ידם כדי להורות דרך תשובה לציבור וליחיד.

לכאורה, מצאנו חוטא לשם תקנת הרבים כמסורת המובאת בדברי בעלי התוספות ובתרגום יונתן, ולפיה המקושש שקושש עצים ביום

השבת, והומת בדבר ה', התכוון לשם שמים, להורות עונשו של מחלל שבת.

אולם גם ממקור זה קשה ללמוד דברים ברורים לענייננו: מצד אחד, לא נאמר שכוונתו הטובה של המקושש אכן תציל אותו מדין שמים; ומצד שני, מן העובדה שהמקושש נענש, אין להסיק שהמעשה עצמו היה פסול. ייתכן שכוונתו הטובה של המקושש הועילה להצילו מן העונש בידי שמים. אולם מאחר ש'האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב', מצווים בית דין של מטה לענוש לפי ראות עיניהם, בלא התחשבות בכוונות האדם, הנסתרות מעיניהם.

אדם אחר שעשה עברה לשם הצלת הכלל, לפי דעת ר' תנחום בן חנילאי, הוא אהרן הכהן, שהתיר לבני ישראל לעשות את העגל, משום חששו שבלא היתר זה, יהרגוהו כשם שהרגו את חור. כלומר, הם יעשו את העגל וגם יהרגו כהן ונביא, ועל חטא ההריגה לא תהיה להם כפרה. בגלל הוראת היתר זו, נקרא אהרן הכהן על ידי רבי תנחום בן חנילאי בשם 'מנאץ ה'.

לכאורה, ניתן להסיק ממקור זה עמדה שלילית כלפי עשיית 'עברה לשמה'. ולא היא. כל שניתן להסיק מדברי ר' תנחום בן חנילאי הוא שמערכת השיקולים של אהרן הכהן במקרה זה הייתה מוטעית, והתכלית שלשמה נעשתה העברה אינה מצדיקה את מעשה העברה. אולם אין להסיק מדבריו שאף כאשר תצדיק התכלית את מעשה העברה, יש לשלול עשיית 'עברה לשמה'.

בהמשך הילוכנו, סקרנו את עמדתם של גדולי תנועת החסידות בעניין 'עברה לשמה', ומצאנו התייחסות חיובית ביותר שלהם למעשה 'עברה לשמה'.

ר' אלימלך מליז'נסק ראה במעשה זה תכלית חיובית, נוסף על התכלית המסוימת שלשמה נעשה המעשה, בהיות הצדיק העושה עברה לשמה מקשר עצמו במעשה זה עם עוברי עברה, ובכך הוא סולל את הדרך להעלאתם למעלה גבוהה. אולם מדקדוק בדבריו אפשר ללמוד שהוא מצמצם את משמעות העברה לשמה רק למעשה שנראה כעברה

בעיניו של הצדיק, אלא שלמעשה אינו כזה. דרך זו היא בעיקר דרכו של המלך או של הצדיק.

זאת ועוד. מדבריו ניתן להסיק שיש סוג של 'עברה לשמה' הבאה לצדיק באופן מקרי, באופן המעיד שהקב"ה שלח לו מעשה זה לשם השגת התכלית של העלאת מדרגת העבריינים, כאמור, בלא שהצדיק יזום את מעשה ה'עברה לשמה'. הגבלה כזו מצאנו גם בתורותיו של ר' מרדכי יוסף מאיזביצא ובתורות תלמידו ר' צדוק הכהן מלובלין.

עניין נוסף שהודגש בדברי גדולי החסידות בעניין 'עברה לשמה' הוא חריגותו של מעשה ה'עברה לשמה'. מעשה זה הוא נחלתם של יחידי סגולה בלבד: יחידי סגולה אלו, מרוב אהבתם לעמם ולאלוהיהם, מסכימים להשליך לא רק את גופם, אלא גם את נשמתם וחיי הנצח שלהם, למען עמם ואלוהיהם. כך מצאנו בתורותיהם של ר' צבי אלימלך מדינוב ור' צדוק הכהן מלובלין.

עוד הדגיש ר' צבי אלימלך מדינוב, שאם חסיד, מתוך חסידותו הרבה ודקדוקו במצוות, בא לבטל 'דבר עיקרי בתורה', הרי ש'אין לך טפשות גדול מזה'. ביקשנו לבאר דבריו, שיתכן שהוא מבקש להבחין בין מי שהגיע למדרגה נעלה, כפי שהזכרנו למעלה, שהוא רשאי לעבור עברה לשמה בנסיבות התאימות, לבין מי שלא הגיע למדרגה זו, אלא שהוא מבקש לנהוג בחסידות, שהוא מחויב בכל דקדוקי תורה לפי ההלכה הפסוקה, ואינו רשאי לעשות 'עברה לשמה'.

עניין הטעון בירור בגישתו של ר' צבי אלימלך מדינוב הוא: שמצד אחד, האמרה 'גדולה עברה לשמה' היא סייג לחובתו של אדם לעשות ושלא לעשות כפי שנצטווה על פי התורה, וה', הבוחן כליות ולב, 'מחדש מעניינים כאלו מעשה בראשית', ו'מתקדש שמו הגדול בזה ביתר שאת'; ומצד שני, אברהם אבינו, אף שידע 'שהוא עושה עבירה... ועונש העבירה הוא גיהנם', עשה כן כדי שיתקדש שם שמים, 'ומסר חיותו בעולם הזה ובעולם הבא עבור קדושת שמו'. מה פירוש מסר חיותו בעולם הבא? האם ייענש על כך? ואם כן, כיצד ייתכן שאדם העושה מעשה המביא לחידוש מעשה בראשית, ייענש בגיהנום? גם קודם לכן, כשאומר ר' אלימלך צבי מדינוב, שבעבור אהבת השם יתברך תסכים

הנפש 'כמעט שתרד בגיהנם', ותמסור עצמה 'כמעט לדראון עולם', כדי שיתקדש שם שמים – האם אמנם הנפש העושה כן תרד לגיהנם, ותהיה לדראון עולם?

אפשר אולי לומר, כי יש להבדיל בין עונשו של האדם 'העברייני' לבין 'העברה' שהקדוש ברוך הוא מחדש ממנה מעשה בראשית. ברם, דומה כי פירוש הדברים הוא שהאדם 'כמעט' ירדה נפשו לגיהנם, ו'כמעט' מסרה הנפש את עצמה לדראון עולם. ומשמעות הדבר היא כי העובר עברה לשמה, מסכן את עצמו עד כדי אפשרות של איבוד חלקו לעולם הבא; ואילו ה', היודע כליות ולב, ידון את מעשי האדם לפי הזמן והמקום וכפי אהבת הנפש לרצון השם.

עוד ראוי לציין בדבריו את הדגשת 'קידוש השם' כיסוד להצדקת העברה לשמה. בעוד שר' אלימלך מליז'נסק הדגיש את התועלת שבעברה לשמה לשם העלאתם במדרגה של העבריינים, הרי ר' צבי אלימלך מדינוב מדגיש את יסוד קידוש השם. כך הוא לא רק באברהם אבינו, שמסר עצמו למיתה לשם קידוש השם, אלא כך היה גם ביצל, ש'תמסור עצמה כמעט לדראון עולם, אך יתקדש שמו הגדול'. וכך הוא גם בדוד המלך, שביקש לעבוד עבודה זרה, שלא יתרעם העולם על השם יתברך. אפשר לומר, שבעוד שר' אלימלך מליז'נסק מדגיש את הפרט, הרי ר' צבי אלימלך מדגיש מטרה יותר עילאית, את הכלל, את כלל ישראל ואת קידוש השם.

את המחלוקת הנזכרת בתלמוד: "עת לעשות לה' הפרו תורתך". רבי נתן אומר: הפרו תורתך, משום עת לעשות לה'", מבאר ר' מרדכי יוסף מאיזביצא כעוסקת בגדרי ההיתר של עברה לשמה. לעומת תנא קמא, המתיר עשיית עברה לשמה כאשר בינתו של האדם מורה לו שיש צורך רב במעשה העברה לשם תכלית נעלה, סבור רבי נתן שקיים צורך שלב העושה יהיה נמשך תמיד באופן מוחלט אחר רצון ה'. תנאי זה מבטיח שכאשר ייתקל האדם בצורך לעשות עברה לשם תכלית נעלה, יידע שהקב"ה זימן לו 'עברה לשמה', ולא עצת יצרו הרע היא, הבאה להחטיאו.

ועוד חידוש גדול יש בשיטתו של ר' מרדכי יוסף מאיזביצא. מי

שעובר עברה לשמה, בהעדר כל נגיעה אישית ועל פי הגדרים המאפשרים זאת, אינו עובר על דברי תורה, אלא על מה ש'ידמה לו' או ש'יתראה לו' שהוא נגד דין תורה.

חידוש מעניין נוסף, המצוי בתורותיו, הוא, שכאשר אדם שמרחיק עצמו כל חייו מעצת יצרו הרע, ולפתע תוקפו יצרו הרע ומביאו לידי עברה, הרי זה אונס ממש, הבא מאת ה' כדי לגלות לו שמעשה העברה הוא רצוי, שיש לו תכלית נעלה. כך הוא מסביר את חטא יהודה ותמר, זמרי וכזבי בת צור, שעל פי תורת הסוד, תמר הייתה ראויה ליהודה וכזבי לזמרי. הרחבה וביאור של רעיון זה מצאנו גם בתורותיו של תלמידו הגדול, ר' צדוק הכהן מלובלין.

בדברי ר' צדוק, אנו מוצאים שוב את עיקרי הדברים שראינו אצל קודמיו. על האדם למסור לא רק את גופו על אהבת ה', אלא אף את נשמתו; ולא רק על אהבת ה', אלא גם על אהבת ישראל. מנגד, אף על פי שבמקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, אין ליזום עשיית עברה לשם התעלות על ידי התשובה שתבוא בעקבותיה. משום כך נענש המקושש, כיוון שחשב שנכון לעשות כן לכתחילה.

מעין הרעיון החסידי הנזכר למעלה, ולפיו לעתים ה'עברה לשמה' הינה מעשה לשם תכלית של תיקון, אנו מוצאים בדברי הרב קוק, אם כי לא בהקשר של אדם פרטי העושה מעשה, אלא בקשר לפריצת גדר כללית של ה'עברה על דברי תורה' הבאה מכוח צורך הקיים במציאות העולם, כשאין בדור מורה הוראה ש'יטול על כתפיו' את הוראת ההיתר, ואין נביא שיש לו כוח לחדש הוראת שעה'.

בניגוד לעמדה החיובית שהחסידות נוטה לה בדבר 'עברה לשמה' ובדבר כוחה להעלות את האדם ואת העולם (אם כי סייגה את העשייה בזה בסייגים בדבר הזמן והמקום והאיש), יש גישות השוללות הסתמכות על 'עברה לשמה'. הרמח"ל אף חושש מלדבר בזה, אם לא שהוכרח לכך. לדבריו אין לזה מקום אלא ב'הוראת שעה', ורק על ידי מי שרשאי להורות ב'הוראת שעה'.

הרמח"ל טוען ש'התיקון לא יהיה הקלקול לעולם', והוא מסביר את

מעשי יעל ואסתר על פי תורת הסוד, כמעשים שהם יפים לשעתם בלבד, כ'הוראת שעה'.

מרחיק לכת יותר ר' חיים מוולוז'ין, תלמיד הגר"א וגדול מתנגדי החסידות, היוצא בחריפות נגד יחסה החיובי של החסידות ל'עברה לשמה'. הוא מכריע שמשעת מתן תורה נתבטל המושג 'עברה לשמה', ולכן אין להסתמך עליו בשום צורה שהיא בימינו. לאחר מתן תורה, נקבעו גדרים קבועים בקיום המצוות, ואותם אין לפרוץ. את מעשה יעל, שעליו אומרת הגמרא 'גדולה עבירה לשמה', מסביר תלמידו, ר' אשר הכהן אשכנזי, על פי תורת הסוד, ולפיה יעל הייתה גלגול; או על פי מה שראינו למעלה, אצל בעל ה'נודע ביהודה', שיש להתיר 'עברה לשמה' רק לשם הצלת כלל ישראל.

בדברי הנצי"ב מוולוז'ין, אנו מוצאים עמדה פחות קיצונית מעמדתו של ר' חיים מוולוז'ין. לדעתו, יש מקום ל'עברה לשמה' גם בימינו, ולא רק לפני מתן תורה, אלא שהדבר כרוך בסייגים רבים. הוא ממשיך את השימוש ב'עברה לשמה' כשימוש בסם, הנדרש לעתים לשם הצלת חולה: שימוש זה עלול להמית את החולה אם ייעשה לעתים קרובות או שלא במינון נכון. לדבריו, ה'עברה לשמה' ראויה רק כשהיא נעשית מתוך אילוץ, ולא מתוך בחירה מרצון. זאת ועוד. גם כאשר נתמלאו כל תנאי 'עברה לשמה', ייתכן שלא יימלט עושה העברה מעונש, כפי שאירע למאתיים וחמישים האיש שנקהלו עם קורח לחלוק על מנהיגות משה ואהרן, מתוך רצונם העז לשרת בקודש בבית המקדש ולהתקרב אל בוראם. זאת מאחר שרצון הקב"ה לא תאם את מעשיהם, אף שלדידם היה ערך נעלה במעשה. אמנם מצורת הענישה שבחר הקב"ה להעניש בה חוטאים אלה, שיצאה האש מקודש הקודשים, ומן העובדה שנצטוו בני ישראל להרים את מחתותיהם לעשותן ציפוי למזבח, וגם עדת ישראל נצטערו הרבה במותם, נוכל ללמוד שביקש הקב"ה לכבדם על רצונם להתקרב אליו, אף שרצון זה היה שלא כהלכה.

על סיכון נוסף הכרוך בהליכה בדרך של 'עברה לשמה', מצביע ר' אלחנן וסרמן, כשהוא דן בהפעלת אלימות לשם השלטת העיקרון של 'עבודה עברית'. לדבריו, הליכה בדרך זו עשויה למוטט כליל את שלטון

החוק, שהוא הכרחי לשם העמדת ארץ וקיום החיים בה. יש בני אדם העלולים להסתמך על 'עברה לשמה' להצדקת השימוש בалиמות ובטירור, והדבר יגרור אחריו טירור מן הצד השני. ולכן הוא קובע: 'לא ניתנה המידה הזאת של 'עבירה לשמה' רק לרז"ל, ולא לנו, ובפרט לנוגעים ובעלי הדברים'.

התגברות היצר כשיקול לעבור עברה קלה יותר

מבוא

השאלה שאנו מבקשים לעיין בה כאן היא: מה דינו של מי שיצרו מתגבר עליו, והוא עלול לעבור עברה חמורה? להבדיל ממי שאנוס בכפייה 'חיצונית' לעבור עברה, הרי עיסוקנו כאן הוא בכפייה 'פנימית'¹. כוונתנו היא לאותם אופנים שהתגברות היצר כשלעצמה איננה פוטרת בהם את האדם מלתת את הדין על המעשה. שאלות אחדות עולות בזה: ראשית, האם ראוי לאדם לעבור עברה קלה, אם על ידי כך יימנע מלעבור על עברה חמורה? שנית, אם יישאל החכם ממי שיצרו תוקפו, מה ישיב לו? האם יורה החכם לאדם לעבור עברה קלה, כדי להצילו מעברה חמורה, בבחינת הרע במיעוטו? ועוד, האם הפכה העברה הקלה למותרת בנסיבות אלו?

כבר אמרו חכמים², שהיתר אשת 'יפת תואר' במלחמה³ הוא משום שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות, ואל יאכלו בשר תמותות נבילות⁴. כלומר, מוטב

¹ על 'יצר' של 'פחד מיתה', היינו מי שעובר עברה מחמת שהוא חושש לחייו, בין כתוצאה של כפייה חיצונית בין כתוצאה של כפייה פנימית, ראה להלן, בדברי רי"י ויינברג, ליד ציון הערה 112, ושם, בהערה.

² קידושין כא ע"ב – כב ע"א.

³ דברים כא, י-יד.

⁴ וראה למעלה, פרק ראשון, הערה 21, בדבר הסתמכות על 'מוטב שיאכלו ישראל' וכו'. וראה חידושי מהר"ץ חיות, חולין יז ע"א, שגם היתר מאכלות אסורות במלחמה הוא מן הטעם הזה. בזה הסביר את דברי הרמב"ם (הלכות מלכים, פרק

שישאנה בהיתר ולא ישאנה באיסור. אבל דברים אלה הם בגדר טעמי המצוות על דין יפת תואר, שהתירה אותה התורה מחמת יצרו של אדם. האם ניתן ללמוד מזה על מה שלא התירה התורה? מדברי ר' יצחק עראמה⁵, בעל 'עקידת יצחק', נראה שאמנם כן הוא הדבר. לדבריו, היתר התורה ביפת תואר הוא 'בניין אב' ללמדנו את דרך הטיפול במי שיצרו תוקפו. מפרשה זו נלמד: כיצד לכבוש יעד שאי אפשר לכבוש בדרך אחרת; כיצד לנצח במלחמה כשאין דרך אחרת לנצח בה.

ואלה דבריו⁶: 'שכבר גלתה תורה סוד המלחמה המסותרת בעצמה באופני הגבורה בה, אשר אי אפשר לבא אל נצחונה בפנים אחרים. והוא אמרם חז"ל: כנגד יצר הרע הכתוב מדבר. כי גם הם כווננו לגלות את הסוד בכל אלו המלחמות כמו שיבא. ודברה תורה בענין זה, שיספיק להיות בנין אב לכל הענינים. וזה כי לפי שלקחת אשה מבנות עמי הארץ, הוא דבר שנוי בעיני השם... ולזה לא התירה הכתוב, רק לרצות את היצר הרע. כי ידוע לפניו יתעלה, שאם לא יתירנה לו, ישאנה באיסור. אמנם סידר לו אופן לקיחתה בענין שתגבר יד שכלו על יצרו הזונה, ויכבש לפניו מעט מעט, עד שימנע ממנה לגמרי. או אם יקחנה, יהיה בהסכמת השכל והדת, כאחת הגיורות הצדקניות שבישראל, וכבר תהיה זולת מה שקפץ עליו יצרו ראשונה. ולזה נתחכם לפשר ולקרר רתיחת תאותו ממדרגה למדרגה עד סוף שבעה מעלות... כי הוא ידוע שלא ישמע לקול מלחשים, שילחשו באזניו איסורה. אדרבה, יבעירו את החשק והתשוקה כמנהג יצר לב האדם באסור לו. הנה אז התחבולה הנכונה היתה להתירה לו לשעה, כמתיר בשר חזיר בעת שאחזו בולמוס⁷. נקודה מעניינת מעלה בעל ה'עקידה'. כשיצרו של אדם

ח, הלכה א), שההיתר אינו אלא 'אם ירעב, ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים'. וראה עוד בדבר השוואת היתר מאכלות אסורות ליפת תואר, במאמרו של א' וינברגר, 'מאכלות אסורות בחלוצי צבא', התורה והמדינה ד (תשי"ב), עמ' ריז-רכ (=בצימת התורה והמדינה, כרך ג, עמ' 307-310).

⁵ מחכמי ספרד בדור הגירוש. רב ופילוסוף. נפטר בשנת רנ"ד (1494).

⁶ עקידת יצחק, פרשת כי תצא, שער צו.

⁷ והשווה ספר המפואר, לר' שלמה מולכו (דף כו, בדפוס אמשטרדם תס"ט), שמסביר את היתר יפת תואר, שמאחר שידוע הוא, שאין יצר הרע מתאוה אלא דברים

מתגבר עליו, הוא לא יושפע ממה שיאמרו לו שהדבר אסור. אדרבה, האיסור יבעיר עוד יותר את חשקו ויצרו, וכדי להרגיע את יצרו, יש צורך להתיר לו את האיסור לשעה.

אמנם דבריו של בעל ה'עקידה' אינם אלא במי שאינו מסוגל לכוף את יצרו, שרק אז יש לו לעשות כעצה היעוצה כאן, ואף זאת רק במי שכוונתו לצנן את תאוותיו⁸.

ויש שביקשו להסביר בהתגברות היצר את דינו של מי שבא על הקדשה. כשמדבר הרמב"ם על איסור קדשה⁹, הוא אומר כי אין קונסין את מי שבא עליה, 'שלא חייבה תורה קנס אלא לאונס ומפתה. אבל זו, שהכינה עצמה לכך, בין מדעתה ובין מדעת אביה, הרי זו קדשה'. ועל כך כתב הראב"ד¹⁰: 'ועוד. שגם הוא מפותה, ומדעתו (? עושה'. ועל דברים אלה כתב ב'מגדל עוז'¹¹: 'ואפילו [ואני] אומר, אם באנו לסברא, הייתי קורא אותו אנוס. וכלשון רבותינו ז"ל (כתובות נא ע"ב)¹², לגבי תחילתה באונס וסופה ברצון: ואפילו אמרה "הניחו לו,

האסורים, לכן ראתה התורה, שאם לא תתיר את האישה, כשיראה האדם שאין בידו להשיגה, לפי שהיא אסורה לו – אז יפתנו יצרו יותר, וישאנה. אמנם עתה, בראותו שהיא מותרת לו, לא יחמדנה כל כך, שאין יצר הרע מתאוה אלא דבר האסור, כמו שאמרו רז"ל (יומא עד ע"ב): 'אינו דומה מי שיש לו פת בסלו' וכו'. אמנם הוא ממשיך ואומר, שאף על פי כן, אל לו לאדם לחשוב שלא ייענש אם ישאנה. שלא עשתה התורה תקנה אלא שלא יקבל עונש על כך בעולם הבא, אבל ייענש בעולם הזה, שהבנים שייולדו ממנה לא יהיו הגונים (ומקורו בסנהדרין קז ע"א). והובאו דבריו בספר אמרי שפר, לר' נתן שפירא, על פירוש רש"י, דברים, כא, יא. ר' נתן שפירא, ר"ן (1490) לערך – של"ז (1577). מראשוני רבני פולין שבאו מאשכנז. למד תורה אצל ר' שלום שכנא, שהיה רבו וחותנו של הרמ"א. היה רבו של ר' בנימין אהרן סלניק, בעל 'משאת בנימין'. חיבר את הספרים: מבוא שערים – פירוש על שערי דורא; הגהות לרי"ף; חידושים, ביאורים והגהות לטור, ועוד.

⁸ דברים אלה יובהרו יותר בהמשך דבריו, בעניין עצתו של ר' אלעאי (ראה להלן, ליד ציון הערה 43).

⁹ רמב"ם, הלכות נערה בתולה, פרק ב, הלכה יז.

¹⁰ ראב"ד, על הרמב"ם, שם.

¹¹ מגדל עוז, על הרמב"ם, שם.

¹² ראה להלן, ליד ציון הערה 60.

שאלמלא הוא רוצה היא שוכרתו", הרי זו אנוסה. מאי טעמא? יצר אנסה. ואנוס – רחמנא פטריה'.

אף שהתגברות היצר¹³ כשלעצמה לא היוותה סיבה לפטור מעונש, יש והתחשבו הפוסקים, בתחומים אחרים שאינם עונשיים, בעובדה שהעברה נעשתה מתוך התגברות היצר. התוספות למסכת סנהדרין¹⁴ שואלים על טעמו של רב נחמן בדבר החשוד על העריות, שהוא כשר לעדות: במה הוא שונה ממי שאוכל נבלות לתיאבון, שהוא פסול לעדות? ובתירוץ אחרון אמרו כי החשוד על העריות אינו נפסל לעדות משום שיצרו תוקפו, 'ולא דמי לנבלה, וגם לרביעה, דליכא יצרו תוקפו כל כך כמו בערוה'.

שוב התחשבו חכמים בהתגברות היצר, לעניין השאלה: אימתי מותר לאדם לעבור עברה כדי להציל את הזולת מעברה? בתוספות למסכת

¹³ על 'מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עברה', ראה דבריו הידועים של הרמב"ם בעניין כפיית בעל לגרש, עד שיאמר: רוצה אני. וזה לשון הרמב"ם (הלכות גירושין, פרק ב, הלכה כ): 'אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עברה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו – אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש – מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העברות – ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר: רוצה אני – כבר גרש לרצונו'.

¹⁴ תוספות, סנהדרין כו ע"ב, ד"ה החשוד. גם בשו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא, אבן העזר, סימן נו, ביאר את דברי רב נחמן, שכיוון שבא על הערווה בלא התראה, הריהו נחשב קצת אנוס, מחמת שיצרו תוקפו, ואינו נקרא 'רשע למות', הפוסל לעדות (וראה דברי בעל 'נודע ביהודה', שאומר לפני כן: 'אמנם חיוב מיתה ומלקות לא משכחת [=לא תמצא] בלא התראה. וכיוון שהתרו בו, שוב לא מקרי אנוס. שאם יצרו תוקפו, כבר יש לו תבלין ההתראה. וכבר אמרו [ברכות ה ע"א]: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, יזכיר לו יום המיתה. קל וחומר זה שהתרו בו למיתה, וקיבל ההתראה, ששוב לא מהני ללמוד עליו זכות מחמת שיצרו תוקפו'. אבל נראה שדבריו אלה אמורים לגבי פסלותו או אי-פסלותו של אותו אדם לעדות, ולא לעניין עונשין).

וראה עוד בהמשך דבריו, שלא אמר רב נחמן שיצרו תוקפו אלא באיש, אבל באישה אין יצרה תוקפה אלא בגמר ביאה. לכן רק בתחילתה באנוס וסופה ברצון, אומרים 'יצר אלכשה'.

שבת¹⁵, קבעו כי מי שנתפתה הריהו כאנוס, ויש להצילו מעברה. ונרחיב את הדברים על כך להלן, בדיון ב'מי שעבר ב"אונס" ומי שנתפתה'. התגברות היצר אף יש בה כדי להקל מחומרת העברה. כך הסביר ר' חיים בן עטר¹⁶ את המקרא: 'וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו איש לפתח אהלו, ויחר אף ה' מאד' (במדבר יא, י). 'טעם¹⁷ "מאד", לצד שכל עושה רשעה לצד תגבורת הפיתוי וערבות האיסור, יש לדון בו צד האונס. אבל אלו המבקשים לשוב [למצרים], הרי הם כמגרים בהם יצר הרע, ואין גדר רע גדול מזה'.

¹⁵ תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים. ראה: להלן, ליד ציון הערה 133; ופרק שישי, ליד ציון הערה 146. וראה להלן, הערה 39, בדברי הרב קוק, 'שחסרון רצון הוא גם כן דומה לאונס'.

¹⁶ מרוקו, תנ"ו (1696) – ארץ-ישראל, תק"ג (1743). בקיא בתורת הנגלה והנסתר.

¹⁷ אור החיים, במדבר יא, י.

מי שיצרו מתגבר עליו

נחזור לשאלת העדפת עברה קלה על פני עברה חמורה במי שיצרו תוקפו.

התחשבות החכמים בהתגברות היצר, וההקלה בחומרת המעשה במקרה זה, לכאורה מובילות למסקנה שנסיבות אלה יתירו לעבור עברה קלה כדי לחסוך מן האדם את העברה החמורה. מאידך גיסא, שמא ההכרה שהוא 'אנוס' מחמת יצרו מהווה שיקול שלא להתיר לעבור עברה אחרת מרצון כדי למנוע את העברה החמורה, שהרי הוא עובר את העברה החמורה מחמת יצרו שאנסו לכך.

לכאורה, נמצא פתרון לשאלתנו בדברי ר' אלעאי, המובאים בכריתא¹⁸: 'ר' אלעאי¹⁹ אומר: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתעטף שחורים²⁰, ויעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא'. אבל ר' אלעאי אינו מדבר בעברה אחרת, אלא באותה עברה, באופן שהיא קלה יותר בתוצאותיה, מאחר שמי שעובר במקום שאין מכירים אותו, אינו מחלל את השם במעשיו.

במסכת חגיגה²¹ מקשה הגמרא, שדברי ר' אלעאי נוגדים את דברי רב יוסף, שפירש את האמרה 'כל שלא חס על כבוד קונו, ראוי לו שלא בא לעולם', כמוסבת על מי שעובר עברה בסתר; ונוגדים את דברי ר' יצחק, שאמר 'כל העובר עבירה בסתר כאילו דוחק רגלי שכינה'. ועל כך משיבה הגמרא: 'לא קשיא: הא דמצי כייף ליה ליצריה, הא דלא

¹⁸ מועד קטן יז ע"א; חגיגה טז ע"א; קידושין מ ע"א.

¹⁹ כך הוא במועד קטן, שם. ובחגיגה ובקידושין, שם: ר' אלעאי הזקן. תנא בדור השלישי. אביו של התנא ר' יהודה. ופעמים שנקרא 'הזקן', כדי להבדילו מן האמורא ר' אלעאי, מאמוראי ארץ-ישראל בדור השלישי.

²⁰ 'יצבע השחור הוא מורה על ההכנעה ושפלות, כמו שאמרו (חגיגה טז ע"א): "מי שיצרו מתגבר עליו ילבש שחורים" וכו'. ולכן נהגו ישראל בשחורים' (דרכי משה, על טור, יורה דעה, סימן קעח, ס"ק א).

²¹ חגיגה, שם.

מצי כייף ליצריה²². כלומר, 'דוחק רגלי שכינה' נאמר במי שיכול לכוף את יצרו, בעוד שעצתו של ר' אלעאי היא למי שאינו יכול לכוף את יצרו.

מה פירוש 'ויעשה מה שלבו חפץ'? יש המפרשים כי הכוונה היא שיעבור את העברה כחפץ לבו, במקום שאין מכירין אותו, שזוהי עברה קלה יחסית, כי אין בה חילול השם²³: 'מה שלבו חפץ – עבירה; הואיל ואין מכירין אותו שם, ליכא חילול השם. וגם התוספות פירשו במסכת חגיגה²⁴: 'ויעשה מה שלבו חפץ – משמע דמוטב לו לאדם שיעשה חפצו בסתר ולא בפרהסייה'.

אבל רב האי גאון²⁵ ורבנו חננאל²⁶ פירשו כי במקום שאין מכירים אותו, ובהיותו לבוש שחורים, לבו כבר לא יחפוץ לעבור את העברה. לצד הפירוש שראינו, שיעבור עברה, מובא²⁷: 'ואמר לן רבי²⁸ משום רב האי גאון: 'ויעשה מה שלבו חפץ' – רוצה לומר, דודאי כיון שלבוש שחורים וכו', אני ערב בדבר שאינו חפץ מכאן ואילך בעבירה²⁹. לא

²² לפי גרסת כ"י מינכן, גם במסכת מועד קטן, שם, מובאים דברים מעין אלה (ראה דקדוקי סופרים למועד קטן, שם). אבל בדפוס שלפנינו אינם.

²³ הפירוש המיוחס לרש"י, מועד קטן, שם, ד"ה מה שלבו חפץ.

²⁴ תוספות, חגיגה, שם, ד"ה ויעשה.

²⁵ ד"א תרצ"ט (939) – ד"א תשצ"ח (1038). 'אחרון הגאונים בזמן וראשון במעלה'. בנו של רב שרירא גאון וחתנו של רב שמואל בן חפני.

²⁶ מגדולי חכמי ישראל בסוף תקופת הגאונים. נפטר אחרי שנת ד"א תתי"ג (1053).

²⁷ הפירוש המיוחס לרש"י, מועד קטן, שם. והשווה: רש"י, חגיגה, שם, ד"ה למקום, ורש"י, קידושין, שם, ד"ה ילבש שחורים, שפירש גם כן בשני אופנים אלו.

²⁸ וראה בהערות המהדיר לערוך השלם, ערך 'סין', הערה 18, שהדבור "ואמר לן רבי" הוא מסגנון לשון רגמ"ה... וזו ראייה שפ"י למועד קטן הוא ממטבע של רגמ"ה'.

²⁹ וראה: שו"ת בנימין זאב, סימן רסז, ד"ה הא קמן (בדבר מי שנשבע שלא ישחק בקוביא, ומבקש שיתירו את שבועתו. המשיב מציע לנשבע שיכוף את יצרו, או שילך למקום שאין מכירים אותו, כדי להתגבר על יצרו, ואל יתירו חכמים את שבועתו); שו"ת מים עמוקים, חלק ב, סימן נו, ד"ה וא"ת; שו"ת משיב דבר, חלק ב, סימן מד (בדבר מי שלא טבלה לנידתה זמן רב, ועכשיו מבקשת להתיר לה לטבול ביום; ראה להלן, פרק שישי, ליד ציון הערה 188). ודנו בדבריי: שו"ת הר צבי, יורה דעה, סימן יט; שו"ת יביע אומר, חלק ו, יורה דעה, סימן ג, ד"ה אמנם.

נתפרש בדברי רב האי גאון, מה יעשה אם בכל זאת יצרו תוקפו. אף רבנו חננאל פירש שילבש שחורים כדי להתגבר על יצרו. אבל אם אינו מצליח לכבוש את יצרו, לא התיר לו רבי אלעאי לעבור עברות ממש, אלא לעשות מעשים שאין ראוי לעשותם³⁰: 'דתניא. ר' אילעאי הזקן אומר, אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, פירוש מבקש לשתות במיני זמר ולשמוח בשמחה המרגילה לידי עבירה, כגון זה אמר: ילך למקום שאין מכירין אותו... ויעשה מה שלבו חפץ, כגון אכילה ושתיה במיני זמר, וכיוצא בהן. אבל דבר עבירה שיש בה דין אדם או דין שמים, ואפילו חייבי לאוין או חייבי עשה, וכל שכן למעלה, שאיסורן איסור עולם, חס ושלום שהתיר ר' אילעאי, ואפילו בסתר, אלא דבר שפירשנו למעלה הוא שאמר לעשות. ואפילו דברים הללו לא התירן לו, אלא אמר כמשיא עצה לעשות כך כדי להבריא את יצרו להשלים תאותו, וכיון שיראה עצמו לבוש שחורין ועטוף שחורין, משתבר יצרו, ונמנע ואינו עושה'.

המאירי³¹ מפרש אף הוא שהעצה היא לעבור על 'דברים שאין בהם איסור, אלא שהם מכוערים', בדומה למה שראינו אצל רבנו חננאל. אך הוא מוסיף: 'ואחר שאינו מקפיד על כבוד עצמו, ויחליט עצמו לדברים המותרים, אין יצרו מתגבר לאסורים, ואין כאן חילול השם, אחר שאין מכירין אותו, וכמה פריצי איכא בשוקא?!'. משמע מדבריו, כדברי הר"ן המובאים להלן, שאם גם דרך זו לא הצילה אותו, יודה המאירי שמוטב שיעבור באופן שאין בו חילול השם. אלא שבהבדל מן הר"ן, לדעתו יעבור רק על דברים שאין בהם איסור, אלא שהם מכוערים.

וראה דברי הראי"ה קוק זצ"ל, 'טוב ראייה', ברכות ח ע"א (מובא ב'טוב רואי', ברכות שם, אות מה).

³⁰ פירוש רבנו חננאל, מועד קטן, שם. וכן ראה ספר הערוך, ערך 'סן'. והובאו דברי הר"ח גם בתוספות, מועד קטן, שם, ד"ה אם רואה; ובתוספות, קידושין, שם, ד"ה ויעשה; ובתוספות הרא"ש, מועד קטן, שם. אבל בתוספות, חגיגה, שם, דחו את פירושו, ואמרו כי 'סוגיא דשמעתא אינו משמע כדבריו הכא (במסכת חגיגה) וברישי פרק בתרא דמועד קטן'. וכן השווה: ספר חסידים, מהדורת מיקיצי נרדמים, סימן סב.

³¹ בית הבחירה, קידושין שם.

בחידושי הר"ן³² לא צמצם את דבריו למעשים שאין בהם משום עברה: לכתחילה ילבש שחורים כדי להכניע את יצרו; ואם יתגבר עליו יצרו אחר כל זה, ואינו יכול הוא לתקפו, מוטב שיעשה החטא במקום שאין מכירין אותו, ואל יתחלל שם שמים בפרהסייה.

מה משמעות האמירה 'ויעשה מה שלבו חפץ'? או בלשון אחרת: מה דינו של אדם שבמקום לעבור עברה חמורה, שנכפתה עליו מצד יצרו, העדיף לעבור עברה קלה שלא נכפתה עליו מצד יצרו, כדי להימלט מן העברה החמורה? האם תיחשב לו העברה הקלה לעברה? לכאורה, אם הייתה העברה החמורה נחשבת לו לעברה מן הטעם שהסתת היצר אינה סיבת פטור, הרי שגם העברה הקלה צריכה להיחשב לו לעברה. מה משמעות הדעה המפרשת את דברי רבי אלעאי, 'שיעשה מה שלבו חפץ', היינו שיעבור את העברה בנסיבות יותר קלות (כמו במקום שאין חילול השם)? לכאורה, אין משמעות הדברים שהותר לו הדבר, אלא רק שמוטב שיעבור את העברה הקלה יותר. ברם, אם כן, מה פירוש דבריו של רבנו חננאל, שכתב³³: 'אבל דבר עבירה שיש בה דין אדם או דין שמים, ואפילו חייבי לאוין או חייבי עשה, וכל שכן למעלה, שאיסורן איסור עולם, חס ושלום שהתיר רב אילעאי, ואפילו בסתר? וכי היכן אמרה הדעה החולקת ש'התיר' רב אלעאי את העברה הקלה? זו אמרה רק שטוב יותר שיעבור עברה קלה משיעבור עברה חמורה. ועוד. האם לא יסברו רבנו חננאל ורב האי גאון שמוטב שיעבור עברה קלה במקום עברה חמורה?

אפשר היה לומר, שאף שהכול מסכימים שמוטב שיעבור אדם עברה קלה ולא עברה חמורה³⁴, הרי שנחלקו בשאלה, אם זוהי עצתו של ר'

³² חידושי הר"ן, מועד קטן, שם.

וראה פירוש מסכת משקין לאחד מרבתינו הראשונים ז"ל (ירושלים תרצ"ט), מועד קטן, שם. וראה הערת המהדיר, הרב מי"ל זק"ש, שם, עמ' נו, הערה 100, שעל פירוש זה אין מקום לדחיית התוספות, חגיגה טז ע"א, הנ"ל.

³³ פירוש רבנו חננאל, מועד קטן, שם.

³⁴ ראה חידושי מהרי"ט (לר' יוסף בר' משה מטראני; צפת, שכ"ט [1568] – קושטא, שצ"ט [1639]), קידושין מ ע"א: 'ונראה לי, דאף ר"ח לא אמר שלא יעבור עבירה ממש, דודאי מוטב שיעבור בסתר ואל יתחלל שם שמים... אלא ר"ח לשון 'ויעשה

אלעאי: האם נכון לייעץ לאדם שיצרו מתגבר עליו לעבור עברה קלה במקום עברה חמורה? אולי אם לא נייעץ לו כן, יתגבר בסופו של דבר על יצרו, ולא יעבור על העברה החמורה ואף לא על העברה הקלה? ואולי אם נייעץ לו לעבור, ייחלש כוחו ורצונו להתגבר על יצרו? אבל אין הדברים פשוטים כלל ועיקר. לכשנעיין בשני מקורות נוספים שעניינם דברי ר' אלעאי, ניווכח לדעת כי מן המקור האחד נשמע לכאורה ביטולם הגמור של דברי ר' אלעאי, בעוד שמן המקור השני נשמעת לכאורה פרשנות רחבה לדבריו.

הרי"ף, לאחר שהביא את סוגיית התלמוד במסכת מועד קטן, קובע כי אין הלכה כדעתו של ר' אלעאי. וזה לשונו³⁵: 'וליתא לדרכי אלעאי. אלא אף על פי שמתגבר יצרו עליו, מיבעי ליה ליתוביה בדעתיה. דקיימא לן³⁶, "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"³⁷. מהי 'יראת שמים'? כבר ביאר הרמב"ם³⁸: 'כל מעשה בני אדם בכלל יראת ה' היא'. זהו יסוד הבחירה החופשית המסורה לאדם³⁹.

מה שלבו חפץ" קשיא ליה, דמשמע הלשון שיהלך בדרכי לבו הרע. דאטו מי שאכל שום וריחו נודף וכו'. לכך פירש דהכי קאמר, 'ויעשה מה שלבו חפץ'. כלומר, אם עשה כסדר הזה, מובטח הוא שיכנע לבבו, ויתרחק מן העבירה. ומיהו, אם עם כל זה, לא מצי כייף ליצריה, מוטב שלא יחלל שם שמים בפרהסיא'. וראה: כפות תמרים, יומא פו ע"ב.

וכך הבין הנצי"ב, בשו"ת משיב דבר, חלק ב, סימן מד, את דברי רבנו חננאל: 'מבואר דסבירא ליה, דאם לא מצי לכייף [=לכוף] ליצרו, אין מתירים לו למעבד איסור קל, כדי שלא יבא לידי עבירה חמורה. ומה שכתב "בית שמואל" בשם 'ספר חסידים' [בפירושו לשולחן ערוך], אבן העזר, סימן כג [ראה להלן, ליד ציון הערה 58], הוא כפירוש רש"י ותוספות'.

³⁵ רי"ף, מועד קטן, פרק ג; ט ע"א בדפי הרי"ף.

³⁶ ברכות לג ע"ב.

³⁷ וכך הוא גם בפסקי הרא"ש, מועד קטן, פרק ג, סימן יא. ושם, במקום 'ליתוביה בדעתיה', נאמר: 'לאותוביה יצריה'. וראה להלן, ליד ציון הערה 84.

³⁸ איגרת הרמב"ם לר' עובדיה הגר, 'שאלה שניה – בענין הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'; איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, עמ' רלו.

³⁹ וכן ראה שמונה פרקים, לרמב"ם, פרק ח, מהדורת י' שילת, עמ' רנ, לאחר שדיבר על הכלל 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', אמר: 'ואמנם זה הענין אשר בארוהו

זאת ועוד, אף הרמב"ם והשולחן ערוך לא הביאו את דברי ר' אלעאי להלכה.

מה משמעותם של דברי הרי"ף? הרי הרי"ף דוחה את דברי ר' אלעאי, מאחר שמוטל על האדם להתגבר על יצרו, כי בידו הדבר. ברם, הרי העמידה הגמרא⁴⁰ את דברי ר' אלעאי באופן שאינו יכול לכוף את יצרו! ולפי זה, כשהרי"ף אומר שאין הלכה כר' אלעאי, משמעות דבריו היא, שאף כשאנו יכול לכוף את יצרו, אין לו לעשות כדברי ר' אלעאי. כלומר, אסור לעבור עברה במקום שאין מכירים אותו, גם אם על ידי כך היה נמנע חילול השם. הרי"ף סובר, כנראה, שהמימרה 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' מלמדת שאין מצב כזה שבו אין אדם יכול לכוף את יצרו, ונדחית דעת ר' אלעאי הסובר שיש מצב כזה שאינו יכול לכופו⁴¹.

החכמים, שאין המשמעת והמרי בגזרתו יתעלה, ולא בחפצו, אלא ברצון האדם. על גישתו של ר' מרדכי יוסף מאיזביצא (ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 133), לשאלת הבחירה החופשית ולפירושו של הכלל 'הכל בידי שמים' וכו', ראה יוסף וייס, 'תורת הדיטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי (לרנר) [ליינר] מאיזביצא', בתוך: ספר היובל ליצחק בער, 'ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453; רבקה ש"ץ, 'אוטונומיה של הרוח ותורת משה – עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף מאיזביצא', מולד כא, חוב' 183-184 (כסלו-טבת תשכ"ד), עמ' 554-561.

אמנם על אף הבחירה החופשית המסורה לאדם, אומר הרב קוק (אורות הקודש, חלק ג, עמ' רלח: סדר הטהרה ומניעתה): 'לפעמים מזדמן הדבר שאי אפשר לאדם לעסוק בתיקונים כסדר. ואיש כזה אסור לו להביט על סדר, כי אם יחטוף מכל הבא... אף על פי שיהיה מנוע... בין אפילו מצד חסרון הרצון. כי לפעמים מזדמן שחסרון רצון הוא גם כן דומה לאונס. ואף על פי שחלילה להשתמש בהתנצלות של הכופרים בבחירה חפשית, שהיא דעה מושחתת, מכל מקום לפעמים ישנם חצוצחים מדעה זו שמביאים רפואה למחלות קשות שבנפש, היוצאים מהכלל של אלמלא שלשה מקראות הללו, נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל [בכרות לב ע"א. וראה חידושי אגדות, למהרש"א, שם]. וראה דברי הרב קוק, להלן, ליד ציון הערה 134. וראה נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק אחר-עשר: 'החובה להקרבת היחיד להצלת כלל ישראל', ליד ציון הערה 6, וליד ציוני הערות 10-14.

⁴⁰ ראה למעלה, ליד ציון הערה 22.

⁴¹ וראה: למעלה, הערה 34, בדברי הנצי"ב; ולהלן, ליד ציון הערה 116.

מנגד, בספר 'עקידת יצחק', לאחר שהסביר את מה שניתן ללמוד מן ההיתר ב'יפת תואר'⁴², הוא אומר⁴³: 'וזה, כי כשיראה אדם שיצרו מתגבר עליו, ואינו יכול לעמוד כנגדו, יעשה מה שאמר ר' אלעאי: "ילבש שחורים, ויתכסה שחורים, וילך למקום שאין מכירין אותו, ויעשה מה שלבו חפץ". ובידוע דבגברא רבא קא מיירי, שכעור מעשיו לא עליו לבדו ענה, כי [=אלא] על כל הרואים את כבודו, שלומדין ממנו, ויתחלל שם שמים על ידו'⁴⁴. ואע"ג דאמרי דליתא להא דר' אלעאי⁴⁵, אלא דאית ליה ליתובי יצריה, זהו כלפי מה שאמרו "ויעשה מה שלבו חפץ" בהחלט. אבל אין ספק, שאם כוון להפשיר תאוותיו, כמו שהתיר לו בכאן ביאה ראשונה להביא את יצרו משם ואילך בכפל רסנו, שפיר דמי'. ומדבריו עולה לכאורה, שאם כוונתו של האדם 'להפשיר תאוותיו', כדי שיוכל מכאן ולהבא לרסן את יצרו, מותר לו לעבור עברה. כאן אנו פוגשים סוף סוף את מי שמבטא במפורש את הדעה, שהתריס כלפיה רבנו חננאל ואמר: 'חס ושלום שהתיר רב אלעאי אפילו בסתר'.

אמנם לדברי בעל ה'עקידה', אין היתר לעבור את העברה בכל מי שיצרו מתגבר עליו, אלא הוא מתיר לעשות כן רק אם נתמלאו שני תנאים: אינו יכול לכופף את יצרו, ומגמתו היא להכניע את יצרו. רק אז מותר לאדם להכניע את היצר, אף 'במחיר' העברה. עולה מזה, כי אפשר להביא בשיקול את התגברות היצר, ככל שאנו דנים בשאלה אם עדיף לעבור עברה קלה מאשר עברה חמורה. אבל אם השאלה היא אם העברה הקלה מותרת, היא תהיה מותרת אך ורק למי שמגמתו היא לרסן את יצרו ולכבשו מכאן ולהבא. זאת ועוד. אף לשיטת בעל ה'עקידה', רק בוחן כליות ולב הוא היודע מה מידת התגברותו של היצר, והאם האדם אמנם מתכוון במעשהו לרסן

⁴² ראה למעלה, ליד ציון הערה 6.

⁴³ עקידת יצחק, פרשת כי תצא, שער צו.

⁴⁴ מכאן ניתן ללמוד על גדרו של חילול השם, שלדבריו אינו אלא באדם גדול שלומדים ממעשיו (השווה רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק ה, הלכה יא).

⁴⁵ כנראה כוונתו לפסקו של הרי"ף ולא לדברי הגמרא עצמה.

את יצרו. אם מידת ההתגברות היא כזו המגיעה לדרגת 'אונס', יפטר והו מן השמים מן העונש⁴⁶. אבל בית דין שלמטה, שהם בשר ודם, לא יפטר מעונש את מי שתקפו יצרו, בין עבר עברה חמורה ובין עבר עברה קלה. אמנם דברים אלה יש לסייג במקצת, כפי שיבואר בהמשך דברינו.

נעיין במה שמובא ב'ספר חסידים'⁴⁷, מבית מדרשו של ר' יהודה החסיד⁴⁸: 'מעשה באחד ששאל: מי שיצרו מתגבר עליו, וירא פן יחטא לשכב עם אשת איש או עם אשתו נידה או עם שאר עריות האסורות לו, אם יוכל להוציא זרעו'⁴⁹ כדי שלא יחטא? והשיב: יש לו באותה שעה להוציא. שאם אי אפשר, מותר שיוציא שכבת זרעו, ואל יחטא באשה, אבל צריך כפרה – אם המים בקרח, ישב במי הקרח בימות החורף, או מתענה אחר ארבעים יום בימות החמה'.

שלא כדבריו של ר' אלעאי, אין מדובר כאן בעשיית אותה עברה בנסיבות שאין בעברה משום חילול השם, אלא בעשיית עברה אחרת שהיא קלה יותר מן העברה שהוא מבקש למנוע. מכל מקום, נראה שהדעות שהבאנו בקשר לר' אלעאי אינן מבחינות בין האופנים השונים. ואפשר שאין ללמוד למצבים אחרים ממה שנאמר על הוצאת זרע, משום שהאיסור הוא להוציא זרע לבטלה, וכאן, שיש תועלת בהוצאת הזרע – מניעת עברה – שמא אין זה 'לבטלה'? וכבר דנו בשאלה, אם הוצאת זרע לקיום 'פרו ורבו' או לקיום מצות עונה שלא בדרך ביאה היא 'לבטלה'⁵⁰. יתרה מזו מחדש ר' שלמה קלוגר⁵¹. תחילה הוא אומר

⁴⁶ ראה להלן, ליד ציון הערה 115: דין שמים.

⁴⁷ עיין ספר חסידים, מהדורת מרגליות, סימן קעו (סימן נ במהדורת מקיצי נרדמים, על פי כ"י פארמה). ועיין ב'מקור חסד', על ספר חסידים, שם.

⁴⁸ חי באשכנז במאה הי"ב ובתחילת המאה הי"ג לספירה הנהוגה. נפטר בשנת ד"א תתקע"ז (1217). מגדולי בעלי המוסר שקמו בישראל.

⁴⁹ על חומרת איסור הוצאת זרע לבטלה, עיין נידה יג ע"א.

⁵⁰ ראה צ"ש שושארד, 'הקפאת זרע לקיים מצוות "פרו ורבו"', אסיא נא-נב, כרך יג, חוברת ג-ד (אייר תשנ"ב), עמ' 27; מ' קורצטג, 'בענין שמירת הזרע לקיום מצות פריה ורביה', אסיא, שם, עמ' 75-79.

⁵¹ תקמ"ו (1785) – תרכ"ט (1869). מגדולי הרבנים בדורו. שימש ברבנות בעיירות

כי עוון הוצאת שכבת זרע הוא עוון שהותר מכללו, לפרייה ורבייה. לכן אף שעוון זה הוא חמור מכל העוונות⁵², מכל מקום, כאשר אדם עומד בפני בחירה על איזה עוון לעבור, מוטב שיעבור על עוון שהותר מכללו. ולאחר מכן הוא אומר, כי מי שמוציא שכבת זרע כדי להימנע על ידי כך מעברה, הריהו מקיים מצווה, ומצווה זו היא בגדר תולדות של אדם, ולשם הולדת תולדות מותר להוציא זרע. ואלה דבריו⁵³: 'ויש להסביר הדבר יותר, כיוון דשכבת זרע הותר להעמיד תולדות, והרי תולדותיהן של צדיקים הוי מעשים טובים⁵⁴. והרי ישב אדם ולא עבר עבירה, נותנים לו שכר כעושה מצוה⁵⁵. ואם כן, בבא לידו דבר עבירה, כגון אשת איש או נדה, ולא עשה, הרי נחשב לו כעושה מצוה, ועשה מצוה הוי תולדות, והרי להעמיד תולדות הותר להוציא שכבת זרע. לכן מותר לו להוציא שכבת זרע עבור כך [ועיין תנחומא, ריש פרשת נח, דמעשים טובים עדיפי מתולדות ובנים; יעוין שם], לכך מותר עבור מניעת עברה'.

אם נאמר שגם באופן זה יש איסור של הוצאת זרע לבטלה, האם אפשר להסיק מכאן שהתיר ר' יהודה החסיד את העברה הקלה? דומה שלא. אף שנאמרה הלשון 'יש לו באותה שעה להוציא' וכו', מכל מקום הרי בהמשך נאמר 'אבל צריך כפרה'. אם כן, הדבר לא הותר, אלא שלמעשה מורים לו לעבור את העברה הקלה יותר, אבל הוא ייענש על העברה הקלה. ואף שהוא כעין אנוס, בגלל הסתת היצר⁵⁶, אין זה אונס ממש, הפוטר אותו מעונש.

שונות בגליציה ואחר כך נבחר למו"צ ומגיד בברודי. השפעתו בעירו ומחוצה לה חרגה הרבה מעבר לתפקידו הצנוע, והוא הוכר ברחבי גליציה ובמדינות אחרות כסמכות הלכתית חשובה. חיבר למעלה ממאה ספרים, אך רק עשרים ושמונה מהם נדפסו.

⁵² שולחן ערוך, אבן העזר, סימן כג, סעיף א.

⁵³ חכמת שלמה, אבן העזר, סימן כג, סעיף א. וראה להלן, פרק רביעי, ליד ציון הערה 25. וצריך עיון, לפי הסברו, מדוע אומר 'ספר חסידים' שהוא צריך כפרה?

⁵⁴ רש"י, בראשית ו, ט.

⁵⁵ קידושין לט ע"ב.

⁵⁶ ראה תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים. וראה: למעלה, ליד ציון הערה 15;

ההלכה של ר' אלעאי בדבר מי שיצרו מתגבר עליו לא הובאה בפוסקים. אבל את דברי 'ספר חסידים' הביאו נושאי הכלים של השולחן ערוך, 'חלקת מחוקק'⁵⁷ ו'בית שמואל'⁵⁸. בשאלת העונש למי שעבר עברה קלה כדי להינצל מעברה חמורה שיצרו מסיתו לעבור, ניתן ללמוד מ'ספר חסידים' שהוא צפוי לעונש בדיני שמים, שהרי כתב שהוא צריך כפרה. זאת אף שהוא מתיר לו לעבור, וקל וחומר לרי"ף שאוסר. וקל וחומר שיישא בעונש מידי בית דין של מטה, שהרי בית דין אינו יכול לבחון כליות ולב, האם יצרו תקפו בלי יכולת להתגבר עליו⁵⁹.

ולהלן, ליד ציון הערה 73; ופרק שישי, ליד ציון הערה 147. וכן ראה להלן, פרק שביעי, הערה 17, תשובת הרשב"א בדבר מי שנשבע שלא ישחק בקוביה, ויצרו תוקפו לשחק, ומבקש להתיר את שבועתו.

⁵⁷ חלקת מחוקק, על שולחן ערוך, אבן העזר, סימן כג, ס"ק א. המחבר: ר' משה לימא, מגדולי האחרונים מפרשי השולחן ערוך. כיהן ברבנות בסלונים, וילנא ובריסק. נולד אחרי שנת ש"ן (1590), ונפטר לפני שנת תי"ח (1658).

⁵⁸ בית שמואל, על שולחן ערוך, אבן העזר, שם, ס"ק א. המחבר: ר' שמואל פייבוש, מגדולי האחרונים מפרשי השולחן ערוך. נולד בפולין בתחילת המאה החמישית לאלף השישי (אמצע המאה הי"ז לספירה הנהוגה). וכן ראה: באר היטב, שם, ס"ק א; שו"ת משיב דבר, חלק ב, סימן מד.

⁵⁹ אף שר' צדוק (שנביא להלן, ליד ציון הערה 115) כותב שהעובר עברה מפני שלא היה יכול לעמוד בפני יצרו, פטור מעונש בדיני שמים, ייתכן שכאן דינו חמור יותר, כיוון שעבר על העברה הקלה ברצון.

אשר לפטור מאחריות פלילית עקב דחף שאינו ניתן לכיבוש בחוק בישראלי, המצוי והרצוי, ראה: ש"ז פלר, יסודות בדיני עונשין, כרך א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 665 ואילך; מ' גור-אריה, 'ארבעים שנה לדיני העונשין: התפתחויות בפסיקה לגבי דרישת האשמה וכו', משפטים ט (תשמ"ט-תש"ן), עמ' 680; ותגובתו של מ' קרמניצר, שם, עמ' 695.

'תחילתה באונס וסופה ברצון'

ההנחה שהנחנו, שהתגברות היצר אינה אונס, נסתרת לכאורה, לאור הלכתו של רבא באישה שנאנסה, שאף שסופה היה ברצון, הריהי מותרת לבעלה מן הטעם של התגברות היצר⁶⁰: 'דאמר רבא: כל שתחלתה באונס וסוף ברצון, אפילו היא אומרת: "הניחו לו, שאלמלא נזקק לה היא שוכרתו" – מותרת. מאי טעמא? יצר אלבשה'⁶¹.

אמנם מצינו בגמרא שאבוה דשמואל חולק על רבא, ואומר שאין האישה נחשבת אנוסה אלא רק אם אמרו עדים שצווחה מתחילה ועד סוף⁶². ואולם מאחר שהגמרא אומרת על דברי אבוה דשמואל 'ופליגא', משמע שסוגיית התלמוד היא כדעתו של רבא⁶³. ועוד, לאחר שהגמרא מביאה את דברי רבא, היא מביאה סיוע לדעתו של רבא מברייתא: 'תניא כוותיה דרבא: "והיא לא נתפשה" (במדבר ה, יג)⁶⁴, אסורה; הא נתפשה, מותרת. ויש לך אחרת, שאף על פי שלא נתפשה, מותרת. ואיזו זו? כל שתחלתה באונס וסופה ברצון'. והרי זו ראייה נוספת לשיטת רבא. ומשום כך נפסקה ההלכה כדעתו של רבא⁶⁵.

⁶⁰ כתובות נא ע"ב.

⁶¹ וראה הגהת הרמ"א, לשולחן ערוך, אורח חיים, סימן רד, סעיף ה, שפסק: 'אם אנסוהו לאכול או לשותות, אף על גב דהחייך נהנה ממנו, אינו מברך עליו, הואיל ונאנס על כך'. וראה מגן אברהם, שם, ס"ק כ, שהביא ראייה לדבריו מדינו של רבא; והביא גם דעה חולקת.

⁶² כתובות, שם. וראה בעניין דעתו של אבוה דשמואל, 'י בלידשטיין, 'מעמדן של שבויות ומשומדות', שנתון המשפט העברי ג-ד (תשל"ו-תשל"ז), עמ' 44, הערה 27.

⁶³ את הכלל שבכל מקום שנאמר בתלמוד 'ופליגא' אין הלכה כדברי החולק שנאמר עליו 'ופליגא', מביא ר' בצלאל אשכנזי, ב'כללי התלמוד' שלו, בשם רב סעדיה גאון. ראה יעיר אוזן, מערכת אות ו, כלל כא. וראה דיון בכלל זה, לב שומע, מערכת אות ו, סימן יד ואילך.

⁶⁴ ראה הערת הרב 'י קאפח, לפירוש המשניות לרמב"ם (למשנה סוטה, פרק א, הלכה ה), ש'בצעירותו הבין [הרמב"ם] כי ה"תפישה" היא ראיית העדים את הזנות. וכבר מחק [הרמב"ם] ותיקן כלפנינו'.

⁶⁵ רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק א, הלכה ט (ראה להלן, ליד ציון הערה 80),

הברייתא אינה מזכירה את הטעם 'יצר אלבשה' כיסוד להיתר, ומקורה של ההלכה, לפי הברייתא, הוא לכאורה בלימוד מן המקרא. אבל התוספות כתבו⁶⁶ כי אין פסוק זה שבברייתא אלא 'אסמכתא', ולמעשה מסברה היא מותרת, משום שהדבר נחשב לאונס, ש'יצר אלבשה'.

אבל הרב קוק⁶⁷ מציע דרך הסבר אחרת⁶⁸, ולפיה בעוד שרבא מתיר

והלכות סנהדרין, פרק כ, הלכה ג; בית שמואל, על שולחן ערוך, אבן העזר, סימן ו, ס"ק כג. וכן ראה רמב"ם, הלכות אישות, פרק כד, הלכה יט (ראה להלן, פרק שלישי, ליד ציון הערה 79).

אבל ראה י' מאן, 'ספר המעשים לבני ארץ ישראל', תרביץ א/ג (תר"ץ), עמ' 10; ב"מ לוין, 'ספר המעשים לבני ארץ ישראל', תרביץ א/א (תר"ץ), עמ' 84. וראה: י' בלידשטיין, שם.

וראה שו"ת עזרת כהן, סימן ח (יג ע"א), שדן באפשרות ששיטת סוגיית הירושלמי, כתובות, פרק א, הלכה א, היא כדעתו של אבוה דשמואל. סיוע לכך מביא הרב קוק משיטת תרגום יונתן בן עוזיאל [=תרגום ירושלמי], המתרגם את הפסוק 'ואם בשדה ימצא האיש את הנערה... אין לנערה חטא מות' (דברים כד, כה-כו): 'לית לעולימתא דין קטול, אלהן גברא יפטרנה מניה בגיטא [אין לנערה דין מוות, אלא בעלה יגרשנה ממנו בגט]'. כלומר, על בעלה לגרשה, מן הטעם שיש לחשוש שמא סופה ברצון (וכבר הביא פני יהושע, כתובות נא ע"ב, שדברי התרגום הם כשיטת אבוה דשמואל. וראה על כך גם בשו"ת מחנה חיים, חלק א, סימן צח). ובהמשך דבריו אומר הרב קוק, כי לא נוה לפרש את הירושלמי באופן זה, משום סוגיית הירושלמי בסוטה, המובאת להלן, ההולכת בעקבות דעתו של רבא. וראה עוד על דברי תרגום יונתן בן עוזיאל, א' דסברג, 'התראה – מקור הדין וטעמו', תחומין יב (תשנ"א), עמ' 314, הערה 33.

⁶⁶ תוספות, יבמות נו ע"ב, ד"ה ואיזו זו, בשם ר"י. וכן ראה ים של שלמה, כתובות, פרק ד, סימן לב (להלן, ליד ציון הערה 88).

⁶⁷ ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 166.

⁶⁸ ראה שו"ת משפט כהן, סימן קמד, עמ' שלב-שלג. וראה שו"ת מחנה חיים, חלק א, סימן צו וסימן צט, שדן בשאלה: מדוע הברייתא קוראת לאישה זו, שתחילתה באונס וסופה ברצון, 'והיא לא נתפשה'?

וראה נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק אחד-עשר: 'החובה להקרבת היחיד להצלת כלל ישראל', תחילתה באונס וסופה ברצון – האם נחשבת אנוסה?.

מצד האונס, הרי לפי הברייתא, אין זה נקרא אונס, אלא אף על פי שהיא בגדר 'והיא לא נתפשה', היא מותרת מצד דרשת הפסוק. ולפי זה, אף שלהלכה היא מותרת, אין זה דווקא מטעמו של רבא.

גם בתלמוד הירושלמי, מובאת ברייתא זו, ולאחריה מובא מעשה שבא לפני ר' יוחנן⁶⁹: 'כהדא איתתא אתת לגביה רבי יוחנן⁷⁰. אמרה ליה: נאנסתי. אמר לה: ולא ערב לך בסוף? אמרה ליה: ואם יטבול אדם אצבעו בדבש ויתננה לתוך פיו ביום הכיפורים, שמא אינו רע לו, ובסוף אינו ערב לו? וקיבלה'.

דין זה של 'יצר אלבשה' טעון הגדרה ובירור⁷¹. ראשית, לא נאמר שהתגברות היצר הריהי כאונס, ומשום כך האישה מותרת, אלא רק אם תחילתה באונס. הסביר זאת ר' יוסף קארו⁷², שאין אומרים שכל עוברי עברה יהיו פטורים מחמת שיצרם התגבר עליהם, ודווקא כאן, שהתגברות היצר באה מכוח האונס שבתחילה, היא נחשבת אנוסה גם בהתגברות יצרה⁷³. לא זו בלבד, אלא שרש"י⁷⁴ ותוספות⁷⁵ פירשו הלכה זו בדרך מצומצמת, ולפיה אין הדברים אמורים אלא כאשר תחילת הביאה אף היא באונס. כלומר, לדעה זו, אם האונס לא היה אלא לפני הביאה, ואילו בתחילת הביאה כבר היה הדבר ברצון, אין הדבר נחשב לאונס⁷⁶.

⁶⁹ ירושלמי סוטה, פרק ד, הלכה ד. וראה מעשה שיש בו דמיון למעשה זה במסכת נידה מה ע"א (וראה תוספות, שם, ד"ה מה אני לכהונה, 'שנבעלה לפסול לה'). וראה להלן, הערה 95.

⁷⁰ השווה במדבר רבה, פרשה ט, י.

⁷¹ ראה שו"ת עין יצחק, חלק א, אבן העזר, סימן ע, ענף ד, אות כ ואילך.

⁷² כסף משנה, הלכות סנהדרין, פרק כ, הלכה ג. ר' יוסף קארו; ספרד, רמ"ח (1488) – צפת, של"ה (1575). ראש חכמי צפת וגדול הפוסקים האחרונים. מחבר השולחן ערוך ובית יוסף על הטור.

⁷³ וראה למעלה, הערה 14, את דברי ה'נודע ביהודה'.

⁷⁴ רש"י, כתובות, שם, ד"ה תחילתה באונס.

⁷⁵ תוספות, בבא קמא מא ע"א, ד"ה כמאן.

⁷⁶ וראה פני יהושע, כתובות נא ע"ב, ד"ה ופליגא דרבא; ובשו"ת ישועות מלכו, אבן העזר, סימן קז – שאם האונס בא על ידי פשיעה, אין אומרים 'יצר אלבשה', אלא

עניין נוסף הוא, שנחלקו הפוסקים בשאלה: האם פטור האישה מן העונש בנימוק 'יצר אלבשה' בתחילתה באונס וסופה מרצון אמור גם במצב שהאונס החיצוני הסתלק באמצע הביאה? הרב קוק⁷⁷ תיאר בתשובתו⁷⁸ את המחלוקת:

א. שיטה אחת היא, שאף שנסתלק האונס ממנה, והיא הייתה יכולה להשתמט מן העברה, מכל מקום כיוון ש'יצר אלבשה', היא תיחשב

הדבר נחשב תחילתה וסופה ברצון. וראה הסבר הדבר, הפלאה, כתובות, שם, ד"ה ופליגא דרבא. אבל ראה חלקת יואב, קונטרס 'דיני אונס', ענף ג, שדן בשאלה, אם מי שהכניס עצמו לאונס, נקרא אונס, אם לאו. ודעתו היא, שהוא נקרא אונס. וראה להלן, פרק שישי, הערה 26.

וראה צפנת פענח, הלכות איסורי ביאה, פרק א, הלכה ג, שאין הוא נחשב כאונס, אלא אם על ידי אונס התגבר עליו יצרו אחר כך; אבל אם התגבר עליו יצרו מרצון, אף שההתראה וקבלת ההתראה היא כעת, כשכבר הוא נאנס, מכל מקום חייב. מדברי 'פני יהושע' ומדברי 'צפנת פענח' שם משמע, שאף אם הכניס את עצמו להתגברות היצר בהיתר, אינו פטור מחמת התגברות היצר באונס, אלא כשאנסוהו. וראה שו"ת מחנה חיים, חלק א, סימן צו. וראה שו"ת תורת חסד (לר' שניאור זלמן, אב"ד לובלין), סימן יא, אותיות ב-ג, שדן במי שתחילתה בשוגג וסופה ברצון.

ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 166.

שו"ת עזרת כהן, סימן ח. הרב קוק סבור כי אף הרמב"ם מסכים שאין אומרים ש'יצר אלבשה' נחשב אונס, אלא כשהתחלה הייתה באונס: 'כששולט על כל פנים צד האונס עליה בתחילת ביאה, שכשל כוחה להתנגד, אפילו כסר האונס בפועל, משום 'יצר אלבשה'. אבל כשאין כאן צד אונס, לעולם המעשה נחשב בידו של אדם, וחייב עליה, כשאין אונס גמור בפועל'.

אבל ראה שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן קנה, בדבר אישה שנודע לה באמצע הביאה שהיא נידה, ולא הודיעה לבעלה. תחילה הוא אומר, שאפשר שהיא פטורה, שכיוון שנכנסה בהיתר, יצרה אלבשה, והריהי כתחילתה באונס וסופה ברצון, שהוא כאונס גמור. אבל בהמשך דבריו הוא מסתפק בדבר, מן הטעם שיתכן שבנידה, שמוותרת לאחר זמן, לא יכולה תקיפת יצרה להחשיב כאונס את העובדה שלא הודיעה לבעלה.

וראה שו"ת הריב"ש, סימן קעא, במי שנכנס למקום שהיה סיכון גבוה שיכריחוהו 'לצחוק' (לשחק משחקי מזל, שנאסרו בתקנת הקהל באותו מקום), ואחר כך יהיה מותר משום פיקוח נפש, שדעתו היא שאין הדבר נחשב לאונס, כיוון שהביא את עצמו לכך. וראה שו"ת אבני נזר, אבן העזר, חלק ב, סימן רמה, שדן בדבריו.

כאנוסה. כך עולה מלשונו של הרמב"ם, שדי שיהיה בתחילה אונס, אף שחדל האונס לגמרי, כדי שתיחשב לאנוסה, משום ש'יצר אלבשה'. וזה לשון הרמב"ם לעניין התרתה של האישה לבעלה⁷⁹: 'האשה שזינתה תחת בעלה בשגגה או באונס, הרי זו מותרת לבעלה. שנאמר: "והיא לא נתפשה" (במדבר ה, יג). הא נתפשה מותרת, בין שאנסה גוי בין שאנסה ישראל. וכל שתחילת ביאתה באונס, אף על פי שסופה ברצון, ואפילו אמרה: הניחו לו, שאלמלי לא אנס אותי הייתי שוכרתו – הרי זו מותרת, שהיצר לבשה, ומתחילה היתה באונס'. לדברי הרב קוק, 'כפל הדברים [של הרמב"ם] מורה, שבא ללמדנו שלא נחפש בסופה שום צד אונס, שדי לנו במה שהיתה תחלתה באונס, ואחר כך אפילו הרצון הגמור, הרי זה אונס'.

עוד הוא מסתייע מלשון הרמב"ם במקום אחר, שפסק לעניין פטור האישה מן העונש⁸⁰: 'ואשה שתחילת ביאתה באונס וסופה ברצון – פטורה מכלום, שמשעתחיל לבעול באונס, אין בידה שלא תרצה, שיצר האדם וטבעו כופה אותה לרצות'⁸¹.

מאחר שהרמב"ם מבסס את הפטור מעונש על 'תחילתה באונס וסופה ברצון', מוכיח הרב קוק גם מכאן, שדעת הרמב"ם היא, שאף אם אין אונס בסוף, יש לפטור אותה מן העונש על יסוד 'יצר אלבשה'. זאת משום שאם הרמב"ם מדבר באופן שהסוף היה אף הוא באונס, אלא שרק במחשבתה היה הדבר ברצון, לשם מה זקוק הרמב"ם לבסס את

⁷⁹ רמב"ם, הלכות אישות, פרק כד, הלכה יט.

⁸⁰ רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק א, הלכה ט.

⁸¹ וראה שו"ת עונג יום טוב, סימן קע, ד"ה ונראה לי, שלגבי ביאת זנות דפסולי כהונה, אם סופה ברצון, על אף שטבעה כפה אותה לרצות, מכל מקום כשסופה ברצון, נקראת 'זונה', שמכל מקום נטמא גופה בביאת זנות מרצון; ורק לעניין בעלה אין זה נקרא רצון, לדעת רבא, שאין היא נקראת 'מעלה מעל באישה', משום שלא היה בידה שלא להתרצות. אבל לעניין דברים שגופה נפסל מכהונה על ידי ביאה זו, אם הייתה ברצון, אף ביאה זו נקראת 'רצון'. והוא הדין, לדבריו, לעניין קניינים, שרצון הבא על ידי אונס ייחשב לרצון. ולכן מי שמכר באונס, מכירתו מכירה, משום הרצון שבא בסוף, אף שהרצון בא מחמת אונס (ראה בהגהות, שם). ויש לברר דבריו בחילוקים שהציע. וראה להלן, ליד ציון הערה 107.

הפטור על יסוד 'יצר אלבשה'? שהרי על מחשבה לבד, אף על פי שיש איסור, ודאי שאין חיוב, משום שהתנאי לחיוב הוא שיהיה מעשה, כלשון הכתוב 'הנפשות העושות' (ויקרא יח, כט), ולא מצאנו חיוב, כי אם על המעשה (אמנם לעניין זה, גם ב'קרקע עולם' תיחשב כמעשה, כשהדבר מרצונה. אבל אם המעשה הוא באונס, אין להחשיב את הדבר למעשה רק בגלל המחשבה).

ב. השיטה השנייה גורסת, שאומרים 'יצר אלבשה' רק אם האונס נמשך גם בסוף, כאשר רק במחשבתה אינה אנוסה. כלומר, אם התרצתה בהנאת האיסור, כשהמעשה היה באונס גם בסוף, בזה נחלקו אבוה דשמואל ורבא: לדעת אבוה דשמואל, האישה תיאסר על בעלה בגלל הרצון שבסוף⁸²; ואילו לדעת רבא, האישה לא תיאסר על בעלה. לפי דרך זו, אם בסופה, לא רק המחשבה, אלא אף המעשה עצמו לא היה באונס, גם רבא יסכים שהיא אסורה כדין מזנה ברצון⁸³. הרב קוק

⁸² וכך, אומר הרב קוק, סובר בעל ה'הפלאה', אף שלא העיר שמדברי הרמב"ם אין משמע כן.

⁸³ ובה, אומר הרב קוק, יתיישב הקושי, מדוע מי ששימש עם הטהורה, ואמרה לו: 'נטמאתי', חייב אפילו פירש, מפני שהיה לו לפרוש בהנאה מועטת (שבועות יח ע"א; וראה שולחן ערוך, יורה דעה, סימן קפה, סעיף ד), ואין אומרים שהוא אנוס, על יסוד ההיתר 'יצר אלבשה'. וראה עוד בדבריו, שו"ת עזרת כהן, סימן ט, על דברי מהרש"ל, ה'נודע ביהודה' (להלן, ליד ציוני הערות 86-90) וה'הפלאה'. וראה גם דבריו בשו"ת משפט כהן, סימן קמד, עמ' שלב-שלג.

וראה שו"ת עזרת כהן, שם, בסופו, שסוגיית הירושלמי, סוטה, פרק ד, הלכה ד (ראה למעלה, ליד ציון הערה 69), מסייעת לדעתו של בעל ה'הפלאה'.

וכן ראה דיון נרחב בשיטת הרמב"ם בשו"ת מחנה חיים, חלק א, סימן צז. תחילה הוא כותב (בד"ה ונלע"ד) כי יש להבחין בין איש לאישה: באישה, כיוון שהיא אנוסה, שאין בידה להפרישו ממנה, אומרים 'יצרה אלבשה'. אבל באיש (כמו בסוגיית שבועות, שם), כיוון שבידו לפרוש, אין אומרים 'יצר אלבשה' (והוא חולק על בעל פני יהושע, כתובות שם, שאינו מבחין בין איש לאישה, אלא בין תחילה באונס לתחילה במזיד).

לגבי אישה, תחילה הוא אומר שהיא מותרת דווקא אם האונס ממשיך ואינה אומרת לו שיבעלנה. אבל לאחר מכן הוא אומר (בד"ה ודע), שגם אם רצה הבעל לפרוש, והאישה השתדלה שיגמור, אומרים 'יצרה אלבשה'.

מסביר את יסוד ההבחנה בין מחשבה למעשה, במה שחידש לנו רבא, שהמחשבה בכאן אינה בידו של אדם, אבל המעשה הוא תמיד בידו של אדם, והיה לה להתגבר על יצרה ולהפסיק את המעשה תיכף. ולהלן מוסיף הרב קוק, ש'במקום שבפועל אין אונס, לא שייך כלל לומר דיחשב אונס על ידי "יצר אלבשה", דבחירת האדם תמיד בידו היא לסור מרע במעשה', ואין אומרים 'יצר אלבשה' אלא לגבי מחשבה (ההתבססות על בחירת האדם מזכירה את דברי הרי"ף ששלל את דברי ר' אלעאי מחמת הכלל 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים')⁸⁴. ישנה שאלה נוספת שנחלקו בה, והיא: האם אומרים 'יצרה אלבשה' גם אם האישה עושה מעשה?

א. הדוגמה שנתן רבא להיתר משום 'יצר אלבשה' היא אפילו 'אומרת' וכו'. ואכן, לדעת מהרש"ל⁸⁵, ר' שלמה לוריא, אין אומרים 'יצר אלבשה' אלא כשהאישה אינה עושה מעשה. וזה לשון מהרש"ל⁸⁶: 'ונראה לי דוקא שהיא "קרקע עולם", אלא שאמרה הניחו לו, ולא עבדה [=עשתה] מעשה. אבל אם בסוף התשמיש עשתה מעשה, ומקרכת עצמה – אסורה. שהרי בהקריבה גופה לתשמיש, אותה מעשה הוא מעשה רצון, וחייבת כרת, ונאסרה בכך על בעלה, ולא שייך לומר

אבל על הרחבה זו הוא אומר (בד"ה אמנם), שהיא אמורה רק לעניין להתירה לבעלה, ולא לעניין לפטור מעונש, שאם רצה הבעל לפרוש, והאישה השתדלה שיגמור, והתרו בה, ואמרה שהיא מקבלת את ההתראה, תהיה חייבת, ואין אומרים שיצרה אלבשה. אבל אם לא רצה לפרוש, ורק אמרה לו שהיא מתרצה, היא פטורה גם מעונש. ואם זינתה במזיד, והתרו בה באמצע הביאה, ויכולה להישמט ממנו, ולא עשתה כן – חייבת (ובנקודה האחרונה הוא חולק על שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, אבן העזר, סימן קנ, ד"ה ונלע"ד שאף).

כן ראה נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים (למעלה, הערה 68). וראה מ' פינצ'וק, 'בעניין תחילתה באונס וסופה ברצון', קול ברמה, חוברת ב (אלול תשנ"ה), עמ' 35.

⁸⁴ ראה למעלה, ליד ציון הערה 37.

⁸⁵ ר"ע (1510) – של"ד (1573). מגדולי חכמי פולין. בין חיבוריו: ספר ים של שלמה; חכמת שלמה, על התלמוד; שאלות ותשובות; פירוש על הסמ"ג; חידושים על הטור.

⁸⁶ ים של שלמה, כתובות, פרק ד, סימן לב.

"יצר אלבשה", מאחר שעשתה מעשה'. לכאורה, מלשונו של מהרש"ל עולה כי הסיבה שאין אומרים 'יצר אלבשה', אם עשתה מעשה, היא משום שהמעשה מגלה שהאישה פעלה ברצונה.

מאחר שמהרש"ל מדגיש שהמעשה הוא מעשה מרצון, הרי שהחויב הוא מחמת הרצון. וכן כשמהרש"ל, למעלה מזה, מבסס את היתר האישה לבעלה ב'יצר אלבשה', הוא אומר שהדבר נובע 'מכח סברא', ואין צורך בפסוק לביטוס ההיתר, 'דמהיכי תיתי לאיסור? מאחר דאנוסה היא'⁸⁷, דיצר אלבשה⁸⁸. הרי שהרצון הוא העיקר.

אבל אף על פי כן אפשר שאין כוונת מהרש"ל שהמעשה נעשה מרצון ולא מחמת היצר, אלא כוונתו היא שאין מתחשבים בעובדה ש'יצר אלבשה' אם היא עושה מעשה. רק אם מחייבים אדם על עברה באי־עשייה וסיבת החיוב היא הרצון, כי אז יש לבחון אם הרצון היה חופשי אם לאו. מה שאין כן, כשמחייבים על עברה בעשייה. יש סיוע לדבר מן העובדה שכשמהרש"ל מתיר את האישה, הוא מדגיש שההיתר הוא משום שהיא 'קרקע עולם'.

מאחר שמהרש"ל מחייב בעושה מעשה, על אף סברת 'יצר אלבשה', מתעוררת שאלה: מה יאמר מהרש"ל אם האישה אמנם אינה עושה מעשה, אבל האונס הפסיק? אפשר שלדעת מהרש"ל, אף באופן זה נאמר 'יצר אלבשה' (שלא כדעה השנייה שהציע הרב קוק)⁸⁹.

סיוע לשיטת מהרש"ל ניתן לראות בדין 'אין קישוי אלא לדעת'. נשאלת השאלה, מדוע אין פוטרים את האיש, מן הנימוק שיצר

⁸⁷ לדעת ר' יצחק אלחנן ספקטור, אין האישה נחשבת אנוסה אונס גמור, אלא הריהי כשוגג הקרוב לאונס, משום שאם היתה משתדלת בכח הרבה נגד יצרה, היתה גוברת עליו, ולכן היא תהיה חייבת בקרבן (שו"ת עין יצחק, חלק א, אבן העזר, סימן ע).

⁸⁸ ראה גם למעלה, ליד ציון הערה 66, שאף התוספות אמרו שהפסוק אינו נחוץ כמקור לדין זה.

⁸⁹ וראה גם ים של שלמה, יבמות, פרק ו, סימן ג.
וראה: שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, חלק אבן העזר, סימן קנ; שו"ת עמודי אור, סימן פז, אות ח, ובהגהה שם.

אלבשיה? אפשר להסביר את הדבר בכך שקישוי נחשב מעשה, ולשיטת מהרש"ל, אין אומרים 'יצר אלבשה' בעושה מעשה.
ב. ר' יחזקאל לנדא, בעל ה'נודע ביהודה'⁹⁰, אינו מקבל את דעתו של מהרש"ל, המבחינה בין עשתה מעשה לבין לא עשתה מעשה, והוא אומר: 'גוף דינו של רש"ל תמוה בעיני, דמה בכך שהיא עושה מעשה, ומהדקת עצמה בסוף ביאה? כיון ש'יצר אלבשה', ויצרה אנסה, גם המעשה הוא באונס של היצר'. הוא מוכיח את דעתו, שהלא דברי התלמוד, שגם אם היא אומרת 'הניחו לו, שאלמלא נזקק לה, היא שוכרתו', אמורים מן הסתם גם כשהיא עושה מעשה, ולא דווקא כשהיא אינה נעה כלל, שהוא מצב שאינו שכיח⁹¹.

חידוש המבוסס על פירוש דברי אבוב דשמואל, מציע ר' פנחס הלוי איש הורוויץ⁹², בעל ה'הפלאה'⁹³. הרי אבוב דשמואל אינו מתחשב

⁹⁰ שו"ת נודע ביהודה, שם, ד"ה ונלע"ד.

⁹¹ בעל 'חלקת יואב' (קבא דקשייטא, קושיא קג) משיג, כמו בעל ה'נודע ביהודה', על דעת מהרש"ל, הסבור כי אין אומרים 'יצר אלבשה' כשהיא עושה מעשה. בעל 'חלקת יואב' מביא אותה ראייה שהביא בעל 'נודע ביהודה'.

⁹² אב"ד פרנקפורט. ניהל בה ישיבה גדולה. מגדולי הרבנים בדורו. אחד מתלמידיו הוא החתם סופר. חיבר את ספר 'הפלאה' על מסכת כתובות וספר 'המקנה' על מסכת קידושין. נפטר בשנת תקס"ה (1805).

⁹³ עוד נראה לעניות דעתי לומר... דוודאי אף דאיכא איזה סבה, שאפילו אם ירצה [מי שאירס אישה] לבוא [לשאת אותה], אינו יכול לבוא, מכל מקום היינו דווקא שרצונו לבוא, והאונס מעכבו, אז מקרי אונס. אבל אם באמת הוא אינו רוצה לבוא כלל, ואפילו אם לא היה האונס, לא היה בא, לא מקרי אונס. והבאתי ראייה לזה מהא דקאמר לקמן, דף נא [ע"ב], ב"תחלתה באונס וסופה ברצון", דסבירא ליה לאבוב דשמואל דאסורה, ולא אמרינן כיון שעל כל פנים אנוסה היא, מאי עבדא במה דנתרצית? ותו, דקיי"ל דלא אפשר וקמכוין [=המתכוין ליהנות מדבר אסור, אך אין לו אפשרות שלא ליהנות] אסור, כדאיתא בפרק כל שעה [פסחים כה ע"ב] 'הפלאה, כתובות ג ע"א, תוספות, ד"ה וסברא דאניס).

וראה פני יהושע, כתובות ב ע"ב, ד"ה ברש"י, האומר לעניין אייקומו של תנאי באונס, 'דמידי ספיקא מיהו לא נפקא, דשמא אף אם לא אירע אונס נמי לא היה בדעתו לקיים התנאי ולבא תוך י"ב חודש'. וכן ראה: קובץ הערות, סימן מט; ברכת

בעובדה שבפועל היא נאנסת⁹⁴, ואוסר את האישה על בעלה משום שנבעלה בסוף המעשה ברצון. מכאן הוא לומד עיקרון לתחומים אחרים, שאין מתחשבים באונס אלא אם האדם אנוס גם ברצונו. אבל

שמואל, כתובות, סימנים ז-ט; חזון איש, הלכות עבודה זרה, סימן סז, ס"ק א; בית זבול, חלק ב, סימן ז, אות א; הרב מ"צ נריה, 'בן-נח שרצה באונס וברצון', התורה והמדינה יא-יג (תש"ך-תשכ"ב), עמ' קלט ואילך. וראה שו"ת חלקת יואב, חלק א, בסופו, דיני אונס, ענף ב, שדן בשאלה זו, ולדעתו, מי שאונסים אותו לעבור עברה, אבל הוא עצמו היה רוצה בדבר, אף בלא אונס, הוא ודאי חייב.

בין יתר ראיותיו, הוא מוכיח מהלכת הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה, פרק א, הלכה ט), במי שאיימו להרגו אם לא יבעול, שהוא חייב מיתה, כיוון שאין קישוי אלא לדעת. מכאן, שכל שהיה גם ברצונו, אף שנאנס, נחשב הדבר שעשה מרצון. ואף שיש מי שחלק על הרמב"ם (ראה חידושי הרמב"ן, יבמות נג ע"ב), אין זה אלא משום שרצונו הוא מחמת האונס, ואם יסולק האונס, לא יעבור. אבל אם הוא רוצה לעבור אף אם יסולק האונס, ייחשב הדבר כעושה מרצון.

וראה שו"ת עזרת כהן, סימן ח (יד ע"א), על דברי ה'הפלאה'. וראה עוד בדברי בעל ה'הפלאה', כתובות קי ע"ב, תוספות, ד"ה הוא אומר לעלות, שמה שאמרו ביבמות סד ע"א, שאין ישיבת חוץ לארץ עולה לחשבון עשר השנים שמי שהיה נשוי עשר שנים ולא הוליד, חייב לשאת אחרת, משום שעוון חוץ לארץ גורם לו שלא להוליד, חל אף בזמן הזה, אף שבזמן הזה יש אונס של סכנת הדרכים, המונעת אדם מלעלות לארץ-ישראל, משום ש'כל אונס אינה טענה אלא כשהעיקוב הוא מחמת האונס. אבל אם אינו רוצה לעשות, אין טענת אונס'. ולפיכך, כיוון שאינו עולה 'משום חן מקומו וארצו, ולא מחמת פחד סכנה, עוון הוא בידו'. והוא ממשיך ואומר כי אף לפי מה שכתבו התוספות, כתובות קי ע"ב, ד"ה הוא אומר, בשם רבנו חיים, ש'עכשיו אינו מצוה לדור בארץ ישראל, כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין להיזהר בהם ולעמוד עליהם', החיוב לא פקע, אלא שזהו הרע במיעוטו: 'הוא על דרך שאמרו חז"ל, בריש שבת [נדף ד ע"א. ראה להלן, פרק שיש, ליד ציון הערה 2], שהתירו לו לרדות קודם שיבוא לידי איסור סקילה, דמוטב שיעשה אסור קל ולא יעשה איסור חמור. וכן ביפת תואר, שהתירה התורה נגד היצר הרע, וכן בכמה מקומות, ואף על פי כן מצינו שנענש עליו, דהיה לו להתגבר על יצרו, ולא היה עושה איסור כלל. הכי נמי, אף דאין מצוה [לעלות לארץ], משום שיבוא לידי קלות במצוות, באיסור חמור [של מצוות] התלויות בארץ, עברה היא'.

⁹⁴ ראה למעלה, ליד ציון הערה 82.

אם אינו אנוס ברצונו, אלא היה עושה את המעשה מדעתו גם בלא האונס, אין האונס פוטר אותו.

אמנם ראייתו של בעל ה'הפלאה' היא מדברי אבוח דשמואל, אבל רבא אינו חולק על אבוח דשמואל אלא בזה שמחשיב את האישה כאנוסה (משום 'יצר אלבשה'). אבל אם לא הייתה נחשבת אנוסה, אלא כמי שנבעלת מרצונה, אף רבא לא היה פוטר אותה בשל כך שבפועל הבעילה נכפית עליה⁹⁵.

אפשר לומר שיש בדברי בעל ה'הפלאה' הרחבה של הרעיון המונח בשאלת הגמרא על יעל, הרי יעל נהנתה מן העברה ('והא⁹⁶ קא מתהניא מעברה?!'). בשני המקרים, הסיבה הכשרה אינה הסיבה הבלעדית שהניעה את העושה לעשות את המעשה, כנראה. אצל יעל, הגמרא אומרת שאם נהנתה מן העברה, יש להתחשב בעובדה שההצלה אינה סיבה בלעדית למעשה. ואצל האנוס, אומר בעל ה'הפלאה', שאם היה עובר את העברה אף בלא האנוס, יש להתחשב בעובדה שאין זו הסיבה הבלעדית שהניעה אותו למעשה⁹⁷.

⁹⁵ עיין הפלאה, כתובות נא ע"ב.

⁹⁶ נזיר כג ע"ב. ראה למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 1.

⁹⁷ על ההשפעה שיש לכוונה האישית של העושה, אם הוא עושה בגלל הציווי או משום ההיתר לעשות או מתוך מניע אישי, ראה בדבריו של הרמב"ן, בפירושו לבראשית טו, יד: 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי'. הרמב"ן מבקש להסביר מדוע נענשו המצרים על ששיעבדו את ישראל, והרי הם קיימו את ציוויי של ה', 'ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה' (בראשית טו, יג)? הרמב"ן אינו מסכים עם הסברו של הרמב"ם (הלכות דעות, פרק ו, הלכה ה), שנענשו מפני שלא היו חייבים לשעבד את ישראל, כיוון שהקב"ה לא גזר על איש ידוע שיִרָע לישראל. ולכן הוא מציע הסבר אחר לדבר, והוא, שהמצרים נענשו משום 'שהוסיפו להרע, כי השליכו בניהם ליאור, וימררו את חייהם, וחשבו למחות את שמם. וזהו טעם "דן אנוכי", שאביא אותם במשפט: אם עשו כנגזר עליהם, או הוסיפו להרע להם. וזהו מה שאמר יתרו: "כי בדבר אשר זדו עליהם" (שמות יח, יא). כי הזדון הוא שהביא עליהם העונש הגדול, שאבדם מן העולם'.

ובהמשך דבריו קובע הרמב"ן יסודות חשובים בדבר מי שממלא אחרי צו אבל כוונתו לרעה: 'ודע והבן, כי האיש שנכתב ונחתם בראש השנה להריגה, לא ינקה הליסטים ההורג אותו, בעבור שעשה מה שנגזר עליו. הוא רשע, בעונו ימות, ודמו

על יסוד דברי בעל ה'הפלאה', אומר ר' יוסף דובער הלוי סולובייצ'יק⁹⁸, בעל 'בית הלוי': 'מזה'⁹⁹ יצא, דמי שהוא פרוץ באחת ממצוות ה', אף על גב דלפעמים נתרשש לו אונס, שלא יכול לקיימה, מכל מקום לא מקרי אונס. וכמו בשמירת שבת וכדומה, דלפעמים אונס הוא לעשות מלאכה או עבור חולה ר"ל וכדומה, מכל מקום לא מקרי אונס, רק לאותם שהיו שומרים אותו אם לא היה האונס. אבל המחלל שבת כשאינו אונס, גם במלאכה שהוא אונס, מקרי "מחלל", וכן הוא בכל האיסורים'.

מדבריו עשוי להשתמע כי אף אם האדם אונס במעשה, ובנסיבות המסוימות שבהן הוא נתון, הוא גם אינו רוצה לעבור את העברה, ייחשב כעושה מרצון, אם היה עושה כן אם לא היה אונס. שמאחר שהיה עושה

מיד הרוצח יבוקש. אבל כאשר תצא הגזירה על פי נביא, יש בעושה אותה דינים: כי אם שמע אותה, ורצה לעשות רצון בוראו כנגדו, אין עליו חטא, אבל יש לו זכות בו, כאשר אמר ביהוא: "יען אשר הטיבות לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי עשית לבית אחאב בניים רבעים ישבו לך על כסא ישראל" [מלכים ב' י, ל]. אבל אם שמע המצוה, והרג אותו לשנאה או לשלול אותו, יש עליו העונש, כי הוא לחטא נתכוון, ועברה היא לו". אמנם דבריו טעונים בירור: האם כוונתו היא לענישה בידי שמים או לענישה בבית דין של מטה?

בתחום אחר, מחדש הסמ"ע (חושן משפט, סימן תכא, ס"ק כח) לעניין ההיתר להכות אדם המכה אחר, כדי להפרישו מאיסור. הוא עומד על ההבדל שהבדיל הטור בין מי שמכה כדי להציל את אחיו או את בנו לבין מי שמכה כדי להציל אדם אחר. בהצלת אחיו או בנו, כתב הטור 'להציל את קרובו'; ובסיפא, לעניין מי שמכה אדם אחר, כתב הטור 'כדי לאפרושי מאיסורא'. ועל זה הוא אומר: 'וכתבתי, דאיכא בינייהו נפקא מינה לדינא, והוא: דאם זה הבא להציל ולהכות המכה, אינו בר הכי, דרגיל לאפרושי מאיסורא, דכמה פעמים רואה שמכה אחד לחברו ואינו חושש לאפרושי המכה מאיסורא, אז אמרינן דאסור להכות לזה המכה, דודאי מכה שנאה בא להכות, ולא בא להפרישו מאיסור. מה שאין כן ברואה מכה אביו ובנו ואחיו, דמותר להציל קרובו בהכאה, אף שאין מדרכו להפריש אחרים'.

⁹⁸ שימש כראש ישיבה בוולוז'ין ובבריסק וכרב העיר סלוצק. אביו של ר' חיים מבריסק. נפטר בשנת תרנ"ב (1892).

⁹⁹ בית הלוי, על התורה, פרשת שמות (עמ' צד, במהדורת ירושלים תשמ"ט).

את המעשה אף אם לא היה אנוס, הרי שאף עתה לאמתו של דבר, אינו נחשב אנוס ברצונו (אלא רק במעשה).

ועוד אומר בעל 'בית הלוי' שם גם לעניין גדרי שוגג: 'שוגג אינו רק [=אלא] באופן שאם לא היה שוגג לא היה עושהו. אבל מי דגם [=שגם] אם היה ידוע לו זה החטא, מכל מקום היה עושה אותו, אף על גב דהשתא שגג בו, לא מקרי "שוגג". וזהו הטעם דרק השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו, אבל מי שאינו שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו¹⁰⁰, דגם שגגתו לא מקרי שוגג גמור, ולא ניתנה שגגה שלו להתכפר בקרבן'.

אמנם מסייג בעל 'בית הלוי' את דבריו, ואומר שאין דברים אלו אמורים בבית דין של מטה, משום שאין אפשרות לדעת אם היה עושה כן גם בלא האונס: 'והנה ידיעה זאת היא נעלמה מעין כל בריה, לירד לסוף דעת האדם החוטא באונס או בשוגג¹⁰¹, לידע מה היה עושה אילולי זה האונס שמביאו לידי כך, רק גלוי לפניו יתברך'.

ניתן אפוא לסכם את האפשרויות השונות של הפטור ב'תחילתה באונס וסופה ברצון' בדרך זו: לדעת הרמב"ם, היא מותרת אף אם המעשה היה ברצון; ולדעת בעל ה'הפלאה' – דווקא אם המעשה היה אף בסופו באונס; לדעת מהרש"ל – היא מותרת רק בתנאי שהיא לא עשתה מעשה; ולדעת 'נודע ביהודה' – אף אם עשתה מעשה.

פטור מעונש

מהי תחולת ההיתר ב'יצר אלבשה' לעניין עונשין? האם מה שאמרו אבוה דשמואל ורבא בדבר איסור האישה לבעלה משפיע גם לעניין העונש, אם לאו? בדברי הרמב"ם¹⁰² ראינו שהחיל את ההיתר בדבר 'תחילתה באונס וסופה ברצון' גם לעניין העונש¹⁰³.

¹⁰⁰ חולין ה ע"ב.

¹⁰¹ נראה שכוונתו היא לעניין עונש 'גלות' ברוצח, מה שאין כן לעניין קרבן חטאת המובא על חטא בשוגג, שבו 'מי שאנו שב מידיעתו' (כלומר, מי שהיה חוטא גם אם היה מודע לעברה שבמעשהו) אינו מביא קרבן, כפי שציין 'בית הלוי' עצמו.

¹⁰² רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק א, הלכה ט; ראה למעלה, ליד ציון הערה 80.

החתם סופר¹⁰⁴ סבור אף הוא כי ב'תחילתה באונס וסופה ברצון', אין חיוב בעונשין, וכי בזה יסכים גם אבוה דשמואל¹⁰⁵: 'אף על גב דפשוט יותר מביעא בכותחא, דאפילו לאבוה דשמואל, דסבירא ליה... משוי לה "מעלה מעל באישה", מכל מקום לא עלה על דעתו שיהיה בזה שום מעילה בה' לחייב על זה שום עונש כל שהוא'. והוא הדין לעניין עונש בידי שמים, סבור חתם סופר, כי 'לית דין ולית דין דאונס רחמנא פטריה, אפילו סופו ברצון, ולא פליגי אבוה דשמואל ורבא אלא לאסור על בעלה'.

דברים דומים לאלה אנו מוצאים אצל ר' יום טוב ליפמן היילפרין¹⁰⁶, בעל שו"ת 'עונג יום טוב'. לדבריו¹⁰⁷, לעניין עונשין, לא רק רבא, אלא אף אבוה דשמואל, החולק עליו, יסכים שתיקרא האישה אנוסה (והוא הדין לעניין הפסד כתובתה).

אנוס מחמת יצרו ואנוס מחמת ייסורים ופחד מיתה

ישנה דעה ולפיה יש אופנים נוספים שניתן לפטור בהם מעונש על יסוד היקש ל'יצר אלבשה'. ר' יואב יהושע, אב"ד קינצק¹⁰⁸, בעל שו"ת 'חלקת יואב', דן בשאלתנו בסוף חיבורו 'קבא דקשייתא'. הוא משיג¹⁰⁹ על מהר"ם מלובלין, הסובר¹¹⁰ כי מי שעובר עברה מחמת אונס ייסורים, כגון שאיימו עליו בייסורי גוף אם לא יעבור, ייענש על ידי בית דין,

כמו כן, בעל 'שרידי אש' (שנביא להלן, ליד ציון הערה 113), מוכיח מן התוספות, בבא קמא מא ע"א, ד"ה כמאן, שפטורה מעונש.

¹⁰³ אבל ראה שו"ת מחנה חיים, חלק א, סימן צז, שמצמצם את משמעות דברי הרמב"ם. וראה שם, סימנים צח-צט.

¹⁰⁴ תקכ"ב (1762) – ת"ר (1840). מגדולי החכמים והמנהיגים בהונגריה.

¹⁰⁵ שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן רב.

¹⁰⁶ מגדולי הרבנים בליטא. אב"ד ביאליסטוק. נפטר בשנת תרל"ט (1879).

¹⁰⁷ שו"ת עונג יום טוב, סימן קע, ד"ה ונראה, ושם בהגהה. וראה למעלה, הערה 81.

¹⁰⁸ תר"ז (1847) – תרפ"ב (1922). תלמידו המובהק של ר' אברהם מסוכטשוב, בעל 'אבני נזר'. שימש ברבנות בערים שונות בפולין.

¹⁰⁹ קבא דקשייתא, קושיא קג.

¹¹⁰ חידושי מהר"ם מלובלין, שבת עב ע"ב.

כל עוד אין בדבר משום סכנת נפשות. לדברי בעל 'חלקת יואב', כיוון שנפסק לגבי 'יצר אלבשה' שאינה נאסרת, משום שנחשב כשוגג ואונס, כל שכן כשאדם פועל מתוך פחד מייסורים¹¹¹, 'ואין לך' 'יצר אלבשה' יותר מזה'.

בדרך דומה של הסתמכות על 'יצר אלבשה', הולך ר' יחיאל יעקב ויינברג¹¹², כשהוא מבקש להוכיח שמי שהתרפא באיסורים מחמת פחד ממיתה, הוא פטור כאנוס, וכן הוא הדין גם במי שהתרפא בשלושת האיסורים שנאמר בהם 'יהרג ואל יעבור'¹¹³: 'אבל באיסורים, אין לחלק בין אונסא דנפשיה לאונסא דאחריני, דכל אונס שהוא, פוטר מעונש. ולא גרע מי שנתרפא באיסורים מחמת פחד מיתה מהא דאמרו בכתובות נא ע"ב באשת איש שנאנסה, דאם היתה תחילתה באונס וסופה ברצון,

¹¹¹ ועיין עוד ב'קבא דקשייתא', שם, שמביא סיוע גם מ'ישועות ישראל', לר' ישראל יהושע טרונק, תקפ"א (1821) – תרנ"ג (1893), אב"ד קוטנא, בעל שו"ת 'ישועות מלכו': 'וגם הגאון מקוטנא, בספרו "ישועות ישראל" [סימן לר, עין משפט, ס"ק ו, דף נא ע"א], סובר דפטור, ואינו נפסל לעדות. אך מה שהביא שם ראייה מדברי התשב"ץ [חלק א, סימן א], שכתב: "אם העידו שקר, שיקראו שלא יחתכו להם היד או איזה אבר, לא נפסלו", ופלא איך הביא ראייה כזו, והלא מבואר להדיא בדברי הש"ך, ביורה דעה, סימן קנז, ס"ק א, דעל סכנת אבר מותר לעבור על כל הלאווין חוץ משבת. וספק דילן הוא רק ביסורין גרידא בלא סכנת אבר. אבל מה שהקשיתי מכתובות נא ע"ב מוכח דפטור. וצריך עיון גדול'.

ויש לעיין בדברי בעל 'קבא דקשייתא'. אמת כי בעל 'ישועות ישראל' כתב שמי שאנוס מחמת ייסורים נחשב כאנוס, ולא ייענש, וכיוון שאין בו חיוב מלקות, אינו נפסל לעדות. אבל ראייתו שהביא מן התשב"ץ, חלק א, סימן א (ולא סימן סא, כפי שנדפס בטעות, שם, חוקת המשפט, אות כג), היא רק לעניין פסלותו לעדות של מי שהעיד שקר מחמת ייסורים, ואין להסיק מכך לשאלת חיובו בעונש, כמו שלעניין התגברות היצר, כתבו תוספות, סנהדרין כו ע"ב, ד"ה החשוד על העריות (הובא למעלה, ליד ציון הערה 14), שכיוון שיצרו תוקפו אינו נפסל לעדות, ואף על פי כן ודאי שהעובר באיסור עריות משום שיצרו תוקפו, חייב בעונש.

¹¹² תרמ"ד (1884) – תשכ"ו (1966). למד בישיבות מיר וסלובודקה, וכיהן כרב בפליווקשי (ליטא). בימי מלחמת העולם הראשונה עבר לגרמניה, ונתמנה לראש בית המדרש ירבנים בכרלין. בזמן השואה חי בגטו ורשה, ואחרי השואה עבר לשווייץ, ושם נפטר. תשובותיו נאספו בספר "שרידי אש".

¹¹³ חידושי הגריי"ו, בעל 'שרידי אש', סימן מא.

מותרת לבעלה, דיצרה אלבשה, והיא גם פטורה מעונש (עיין תוספות, בבא קמא מא ע"א, ד"ה כמאן), וגם בנתרפא נימא גם כן, דיצר של פחד מיתה אלבשיה¹¹⁴.

דין שמים

דברים מרחיקי לכת אנו מוצאים אצל ר' צדוק הכהן מלובלין, מגדולי החסידות¹¹⁵. לדבריו, יש ואדם עשוי להיחשב כאנוס בגלל שתקפו יצרו, וייחשב הדבר כאילו לא עבר עברה כלל, אבל רק בוחן כליות ולב יוכל לדונו. כאשר מסביר ר' צדוק כי יש נסיבות שבהן אדם אינו מצליח לעמוד בניסיון גדול, וייחשב כאנוס, הוא כותב¹¹⁶:

'פעמים, יש אדם עומד בניסיון גדול כל כך עד שאי אפשר לו שלא יחטא, כדרך שאמרו (ברכות לב ע"א): "מה יעשה הבן ולא יחטא?". ובזה הוא נחשב אונס גמור, דרחמנא פטריה. וגם בהסתת היצר בתוקף עצום, שאי אפשר לנצחו, שייך אונס¹¹⁷ (ואם השם יתברך הסיב את לבו, הרי אין חטא זה חטא כלל, רק שרצון השם יתברך היה כך). ועיין מה

¹¹⁴ והוא מצדד בדרכו של דברי ירמיהו, על הרמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק ה, הלכה ו, ולפיה משמעות דברי הרמב"ם שם היא, שאמנם מדין תורה מי שנתרפא בשלושה האיסורים שנאמר עליהם: 'הרג ואל יעבור' פטור מעונש מיתה; ומה שכתב הרמב"ם, 'עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו', הכוונה היא למכת מרדות מדרבנן, כראוי לו, לא כמזיד ממש, אך גם לא כאנוס ממש, 'דסוף סוף אין כאן אונס גמור: אי [=אם] משום הסברה המחלקת בין אנסוהו לבין הציל עצמו; אי [=אם] משום סברת ה"פרי חדש" [שישנו ספק אם יש סכנה במחלה, וספק אם יתרפא]. וראה נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק שלישי: "'הרג ואל יעבור" – "מאי חזית", הערה 30.

¹¹⁵ ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 153.

¹¹⁶ צדקת הצדיק, אות מג.

¹¹⁷ והשווה דברי ישמח משה, פרשת וישב, המובאים למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 105. אבל מנגד, ראה דברי חידושי הרי"ם, ויקרא י, ב (ד"ה ביותר): 'אך זה כלל גדול, שאין מעמידין מן השמים נגד האדם, כי אם כפי שיכול לעמוד נגדו, ואם היה בידוע שאין בכוחו לעמוד נגד זה, לא היו מסתירין ממנו באופן הזה. כמו כן, ראה למעלה, ליד ציון הערה 35, שהרי"ף סובר שאין מצב שבו אדם אינו יכול לכוף את יצרו.

שאמרו בכתובות (נא ע"ב), גבי תחלתו באונס, אפילו צווחת לבסוף, שאלמלא מניחה היא שוכרתו, מותרת לבעלה, מאי טעמא? יצר אלבשה. הרי דזה מחשב [=נחשב] אונס גמור אף על פי שהוא מרצונה. מכל מקום יצר גדול כזה אי אפשר באדם לכופו, והוא אונס גמור, ואין בזה עונש, אף דעשה איסור, כיון שהיה אנוס'.

ברם, ר' צדוק מגביל את דבריו בסייג חשוב, והוא שהאדם עצמו לא יוכל להעיד על עצמו שהוא אנוס מחמת יצרו, ושמשום כך הוא עובר על האיסור: 'אבל האדם עצמו אינו יכול להעיד על עצמו בזה, כי אולי עדיין היה לו כח לכוף היצר (וכמו ששמעתי בזה מענין זמרי¹¹⁸, שטעה בזה)¹¹⁹.

מי שאינו חושש לעבור עברות

דין זה, בעניין מי שיצרו מתגבר עליו, ודאי אינו אמור במי שעובר עברה חמורה מחמת שהוקלה בעיניו חומרתן של העברות, ולכן כל גירוי קל מביא לכך שיצרו גובר עליו. אף שהצד השווה בשני האופנים הוא שקרוב לוודאי שיעבור האדם עברה חמורה – זה בגלל הסתת יצרו, וזה בגלל שהוקלו בעיניו העברות – מכל מקום, זה יצרו אנסו, וזה עושה ביד רמה.

אבל כאשר השאלה היא, האם להתיר לאדם אחד לעבור על איסור

¹¹⁸ ראה למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 148, שלפי 'מי השלוח', זמרי בא על כזבי מפני שלא היה יכול לעמוד בפני יצרו, אלא שהוא כותב בזמרי אכן צדק, כי באמת לא היה יכול לעמוד בזה, וה' גרם לו זאת בכוונה (וראה בדבריו שם, שלפעמים ה' שולח הסתת היצר באופן שאי אפשר לעמוד בפניו, מפני שה' רוצה באותו מקרה שיעבור – כדברי ר' צדוק). וראה את דברי ר' צדוק, למעלה, פרק שני, הערה 165, שהסביר את מעשה זמרי בדרך אחרת.

¹¹⁹ וראה הרב נ' בר-אילן, 'חולה שיצרו תוקפו', אסיא מט-נ (תמוז תש"ן), עמ' 35-42, המבקש לומר שדעת רש"י בעניין דברי ר' אלעאי (למעלה, ליד ציון הערה 23) היא, ש'עצם העובדה שאדם מוכן לעשות מאמץ כה גדול, ללכת לעיר אחרת, ללבוש שחורים וכו', מוכיחה שאכן אין הוא שולט על יצרו. ולפיכך אם בסופו של דבר חטא, יש לדונו כאנוס, שאינו בר-עונשין. ודבריו צריכים עיון.

קל כדי למנוע מאדם אחר איסור חמור – בזה אפשר שאדרבה, אם אותו אדם אחר ירא שמים, לא נתיר לו; ואם אינו ירא שמים, שמא נתיר לו? באופן זה מבקש החיד"א, ר' חיים יוסף דוד אזולאי¹²⁰, להסביר את תשובת הרשב"א, שלא התיר את נדרו של מי שנשבע שלא ישחק (משחקי מזל), וחושש שיעבור על שבועתו¹²¹. לכאורה, קשה על תשובה זו מדברי הגמרא בדבר השפחה שנהגו בה הפקר, שמשחררים אותה, כדי שלא יחטאו בה¹²².

וקושיה זו מבקש החיד"א ליישב¹²³ בדרך זו: נידונו של הרשב"א הוא באופן שהנשבע ירא שמא יעבור על שבועתו וישחק, וכיוון ששני האיסורים – של הנדר ושל המשחק – הם באדם אחד, ואנו רואים בו 'סימני טהרה', שהוא ירא מפני איסור שבועה, לכן אמר הרשב"א, שמאחר שהמשחק הוא עברה, יכניע את יצרו ולא ישחק; ובזה אין מתירים לעבור עברה קלה כדי שלא יעשה עברה חמורה, מפני שברור שאדם זה יכניע את יצרו, ולא יעבור אף על אחת מן העברות. אבל בסוגיית השפחה, אותם שנהגו בה הפקר, 'אין יראת ה' על פניהם', ולכן כופים את אדונה לשחררה, כדי להצילם מאיסור אף ב'מחיר' של האיסור שעובר המשחרר אותה.

אבל מדבריו של ר' יצחק אייזיק הרצוג, מי שהיה רבה הראשי של ארץ-ישראל¹²⁴, אנו שומעים לכאורה דברים שונים במי שאינו יכול לבלום את תאוותו. הרב הרצוג נשאל על ידי הרב דוב אליעזרוב, שהיה רבם של העצורים בלטרון בימי השלטון הבריטי בארץ-ישראל¹²⁵: האם

¹²⁰ תפ"ז (1727) – תקס"ו (1806); היה שד"ר בכמה ערים באירופה. לעת זקנתו ישב ופעל בליוורנו, איטליה, במשך כעשרים וחמש שנה. מכלל חיבוריו נזכיר את: 'ברכי יוסף', 'מחזיק ברכה', 'חיים שאל', והספר הביבליוגרפי 'שם הגדולים'.

¹²¹ שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תשנה. ראה להלן, פרק שביעי, הערה 17.

¹²² גיטין לח ע"ב. ראה להלן, פרק שישי, ליד ציון הערה 148.

¹²³ שו"ת חיים שאל, חלק א, סימן ו. החיד"א נשאל אם מותר לתקן תקנה בוועד הכללי, ולפיה יותר להסתפר בימי העומר, כדי שיקבלו על עצמם שלא להתגלח בתער.

¹²⁴ הרב הראשי הראשון של מדינת ישראל. תרמ"ח (1888) – תשי"ט (1959).

¹²⁵ ראה עליו להלן, פרק תשיעי, הערה 337.

להתיר למישהו לעבור על איסור קל, היינו אמירה לנכרי לבשל בשביל יהודי, כדי למנוע ממנו לעבור איסור חמור, כשהיהודי עצמו עלול לבשל בשבת? והשיב הרב הרצוג¹²⁶: 'אבל שנתיר לו איסור דרבנן, רק מפני שהוא אדם שאינו יכול לבלום את תאוות האכילה זו שלו עד כדי מידה זו, להסתפק במאכלים קרים בשבת, ואם לא נתיר לו, יבשל – זה עדיין לא שמענו'.

אמנם, הוא מוסיף, אף שאין צד היתר בכך שיתירו בית הדין לעבור עברה קלה ככהאי גוונא, יש להודיע להם על ההבחנה בין איסור קל לאיסור חמור: 'שאם¹²⁷ יכנסו הדברים ללבם, אין מעכב על ידם מלהגיש פיטיציה לסדר בשבילם בשבת בישול ע"י נכרי... אבל שהרבנות הראשית תתיר להם דבר זה, לבי מהסס מאד'¹²⁸.

לכאורה, כבר מתשובתו של ר' מלכיאל צבי טננבוים¹²⁹, עולים דברים דומים לאלה של הרב הרצוג. התשובה עוסקת במי שברח מאשתו לאמריקה, וכיוון שלא היה יכול לגרשה, משום שלא היה בידו לשלם את כתובתה, החל לצאת לתרבות רעה¹³⁰, והוא נשאל: האם אפשר להתיר לו את חרם דרבנו גרושום, ויוכל לגרש את אשתו על כורחה או לשאת אישה על אשתו?

הוא מביא מקורות אחדים שעולה מהם שמותר לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את הזולת מאיסור חמור. ואם כן, לכאורה, 'קל

¹²⁶ הרב י"א הלוי הרצוג, 'בדין בישול ע"י נכרי', נועם ג (תש"ך), עמ' ג = פסקים וכתבים, אורח חיים, חלק א, סימן מד = שאלי ציון, לר"ד אליעזרוב, חלק א, סימן ב.

¹²⁷ נועם, שם, עמ' יא. יש להעיר שאינו מזכיר את הברייתא במועד קטן ולא את 'חלקת מחוקק', שהזכרנו למעלה, ליד ציון הערה 57. ועיין שו"ת משיב דבר, חלק ב, סימנים מג-מד.

¹²⁸ וראה דוגמאות נוספות לעניין זה, י' קופמן, הצבא כהלכה – הלכות צבא ומלחמה, ירושלים תשנ"ב: עמ' שג, והמקורות שציין שם, בהערה 35; עמ' שיז, והמקורות שציין שם, בהערה 18.

¹²⁹ תר"ז (1847) – תר"ע (1910). שימש ברבנות בערים שונות ברוסיה ובפולין ולבסוף בלאמזא.

¹³⁰ שו"ת דברי מלכיאל, חלק ג, סימן קמד. ראה להלן, ליד ציון הערה 130.

וחומר שנתיר לזה האיש עצמו לעשות איסור קל, כדי שלא יעשה תדיר איסורים חמורים'.

אבל הוא דוחה אפשרות זו בתקיפות: 'אבל באמת, אם נבוא לדון בסברות כאלה, נבוא לעשות חס ושלום כל איסורי התורה כהפקר. וכל הרוצה לעשות דבר עברה, יאמר שעושה זאת כדי להנצל מחמורה ממנה, שמרגיש שיצרו מתגבר עליו לעשותה. וכעין זה ימצא לו היתר ממאמרם במועד קטן יז, שמי שיצרו מתגבר עליו, ילבש שחורים... וכל תלמיד חכם ירא ד' יראה שאין מקום לסברא זו, ולא קרב זה אצל זה. דהא כבר כתבו בתוספות, בשבת דף ד, ובכמה דוכתי, שלא היתרו איסור רק כשלא פשע בזה. אבל אם בפשיעה הכניס את עצמו לאיזה איסור, אין מתירים לו שום דבר... ועוד דאף במקום שהותר, לא הותר רק לאחרים לעשות איסור קל כדי להציל חבירו מאיסור חמור. וזה נלמד ממה שמצינו בכמה דברים שניתן להצילו בנפשו. וכתבו התוספות, בסנהדרין דף עג [ע"א], ד"ה להצילו, שהכוונה להציל את החוטא מן חטא זה, על ידי שיהרוג אותו... אבל להתיר לחוטא למלא תאות נפשו, כדי שלא יעבור על איסור חמור מזה, בודאי אין להתיר לו... ודומה לזה, אם אחד היה מטמא את עצמו במאכלות אסורות ובבשר בחלב דאורייתא, ואומר שאם יתירו לו בית דין לאכול בשר עוף בחלב, דהוי דרבנן, לא יאכל בשר בחלב דאורייתא – וכי יעלה על דעתינו להתיר לו? חס ושלום!¹³¹.

ברם, לאמתו של דבר, ר' מלכיאל צבי טננבוים אינו אומר אותם דברים שאומר הרב הרצוג, משום שהוא מדבר על האפשרות להתיר לאותו אדם עצמו לעבור על איסור קל כדי שלא יעבור על איסור חמור, ועל זה הוא אומר שאין לעשות כן, אבל אין הוא שולל את האפשרות לאדם אחד לעבור על איסור קל כדי למנוע מאדם אחר איסור חמור. אמנם לעניין 'אותם הבנים אשר סרו מדרכי התורה והאמונה על ידי

¹³¹ וראה: שו"ת הרי בשמים, חלק א, סימן לח; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ו, סימן ג; שם, חלק ז, סימן כב; שם, חלק יא, סימן נה. וראה הצבא כהלכה, ירושלים תשנ"ב: פרק לא, הערות 35–36; פרק לב, הערה 18. וראה: למעלה, פרק ראשון, הערה 29; ולהלן, פרק שישי, הערה 71.

זרם הזמן הסוער, אומר מרן הרב קוק¹³², כי יש לדונם כאנוסים (על פי סברתם של התוספות¹³³). ולדבריו¹³⁴, כשם שהם חשובים כאנוסים כאשר השפחה משדלתם לזנות, 'כן היא "השפחה"¹³⁵ בישא" של זרם הזמן, שנתנו לה מן השמים שליטה, טרם שתכלה לגמרי ותנדרף כעשן, שהיא משדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה, הם אנוסים גמורים, וחלילה לנו לדון אונס כרצון. על כן יש מכל אלה אחרית ותקוה'.

לכאורה, דבריו נוגדים את מה שראינו, שמי שעובר עברות מתוך שאינן חמורות בעיניו, אינו נחשב אנוס. ברם, דברי הרב קוק אמורים לשלילת הגישה הגורסת 'שראוי בזמן הזה לעזוב להפקר את אותם הבנים'. לדעת הרב קוק, יש לקרב את הבנים הללו כמה שאפשר, ולא לדחותם.

¹³² ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 166.

¹³³ תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי. ראה להלן, פרק שלישי, ליד ציון הערה 146.

¹³⁴ אגרות ראייה, כרך א, איגרת קלח, עמ' קעא. וראה דברי הרב קוק, למעלה, הערה 39.

¹³⁵ ראה הקדמת 'תיקוני הזוהר'. על הכפירה כ'שפחה', ראה דברי הראי"ה קוק, אורות, עמ' צט-ק; אורות האמונה, מהדורת תשנ"ח, עמ' 29: 'עד שהעיזה השפחה הרעה להחליט שיסוד היראה המזויף שלה הוא היסוד האמיתי'.

סיכום

ממקורות אחדים ניתן ללמוד, שההלכה מתחשבת בהתגברות היצר, הן לעניין הקלה בעונשו של עובר העברה הן לעניין פסילתו לעדות. האם יש התחשבות בהתגברות היצר יותר מכך? כגון להתיר לאדם לעבור עברה קלה כדי למנוע ממנו עברה חמורה?

לכאורה, הפתרון לשאלה זו מצוי בדברי ר' אלעאי, האומר ש'אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים, ויתעטף שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא'.

אולם בהבנת דבריו של ר' אלעאי נחלקו הראשונים. רש"י ובעלי התוספות הבינו כנראה שר' אלעאי אמנם משיא עצה לאדם שיצרו מתגבר עליו לעבור עברה קלה כדי להצילו מעברה חמורה. ברם, רבנו חננאל ורב האי גאון הסבירו שר' אלעאי לא דיבר כלל באיסורים ממש, אלא במעשים שאין ראוי לו לעשותם, כגון שתייה או זמר ודומיהם, וילך למקום שאין מכירים אותו כדי לשכך את תאוותו, ויעלה בידו לגבור על יצרו. ואם בכל זאת לא יתגבר על יצרו, יעשה מה שלבו חפץ, היינו אותם מעשים שאין ראוי לעשותם, אבל לא יעשה עברה שיש בה עונש בידי אדם או בידי שמים. שיטה ממצעת בין השיטות הנזכרות היא שיטתו של הר"ן, ולפיה אין ר' אלעאי מתיר לכתחילה לעבור עברות, אלא הוא מציע לאדם שיצרו מתגבר עליו ללבוש שחורים ולגלות למקום אחר כדי לנסות להכניע את יצרו. ואם בכל זאת, לא יעלה בידו להכניע את יצרו, ויעבור את העברה במקום שגלה לשם, לפחות יימנע חילול השם הנגרם על ידי עשיית העברות במקום שרבים מכירים אותו.

אפשר היה לומר שהכול מודים שגם ר' אלעאי לא התכוון להתיר איסורים קלים לשם הצלה מאיסורים חמורים. אלא בעוד שיש המפרשים את דברי רבי אלעאי כעצה לאדם 'להעדיף' עשיית איסור קל על פני עשיית איסור חמור, אחרים סבורים שלא נכון לייצף לאדם עצה זו, כיוון שאפשר שיש בעצה זו החלשת כוחו ורצונו של האדם להתגבר

על יצרו. ואולם ראינו שדעתו של ר' יצחק עראמה, בעל 'עקידת יצחק', היא, שאם כוונת האדם להכניע את יצרו, מותר לו לעשות את המעשה האסור, דוגמת מה שהתירה התורה לשאת אישה 'יפת תואר'; אך ראינו כנגדם את דברי הרי"ף, המוציא את דברי ר' אלעאי מכלל הלכה, משום ש'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'. כלומר, בידי האדם עצמו להתגבר על יצרו. ואף הרמב"ם והשולחן ערוך לא הביאו את דברי ר' אלעאי להלכה.

ר' יהודה החסיד התיר הוצאת זרע לבטלה, למי שחושש שאם לא יעשה כן הוא עלול להיכשל באיסורי עריות. אבל אפשר שבמקרה זה, הוצאת הזרע אינה לבטלה, ולכן אינה עברה. זאת ועוד, ר' שלמה קלוגר טוען, שמאחר שהימנעות מעברה היא כקיום מצווה, וקיום מצווה הוא 'תולדותיהן של צדיקים', הרי שהוצאת הזרע במקרה זה היא לשם קיום 'תולדות', ולצורך זה היא מותרת. ואולם מדברי ר' יהודה החסיד עצמו ניתן להסיק שהוא לא התיר הוצאת זרע לבטלה, אלא רק יעץ למי שעלול להיכשל באיסור עריות, לעבור על העברה הקלה ולא על החמורה, שהרי לדבריו בכל אופן אדם זה 'צריך כפרה'. ומכאן עולה שאף על פי שהביאו הפוסקים את דברי ר' יהודה החסיד להלכה, אין ללמוד מזה שניתן להתיר איסור קל למי שיצרו מתגבר עליו, כדי להצילו מאיסור חמור.

אשר לשאלה: האם התגברות היצר יש בה די להגדרת המעשה כמעשה שנעשה באונס ולא ברצון? יש לבחון אותה לאור הלכתו של רבא, שאישה שנאנסה, אף כשסופה ברצון, נחשבת לאנוסה, והיא מותרת לבעלה מטעם 'יצר אלבשה'.

אמנם אבוה דשמואל חולק על רבא, אולם מסוגיית התלמוד עולה שדעת רבא נתקבלה להלכה.

אף שלכאורה עולה מדברים אלה שהתגברות היצר היא אונס, הרי נאמרו בזה כמה הגבלות המצמצמות את משמעות דבריו של רבא. אשר לשלב שבו מתגבר היצר, רבא עצמו דיבר במי שתחילתה באונס, ולא במי שתחילתה היה ברצון ולאחר מכן נתגבר עליה יצרה. והוסיפו על כך רש"י והתוספות, ואמרו שהכוונה היא שתחילת הביאה

הייתה באונס; אבל אם האונס לא היה אלא לפני הביאה, ואילו בתחילת הביאה כבר היה הדבר ברצון, אין הדבר נחשב לאונס.

הרב קוק שאל: עד מתי צריך האונס להימשך, כדי שנוכל להתבסס על דין 'יצר אלבשה'? והעלה שיש שתי שיטות בתשובה לשאלה זו:
 א. די שיתקיים האונס בתחילת המעשה, ואף אם יכלה האישה להתנגד לאחר מכן, היא פטורה משום 'יצר אלבשה' (שיטת הרמב"ם).
 ב. האונס חייב להתקיים עד סוף מעשה הביאה. לשיטה זו, 'יצר אלבשה' אינו פוטר את האישה אלא על שבסוף המעשה רצתה בו במחשבתה, ובתנאי שהיא הייתה אנוסה במעשה גם בסוף (שיטת ה'הפלאה').

אשר ל'סופה ברצון', נחלקו הפוסקים בשאלה: האם אפשר להתחשב ב'יצר אלבשה' גם אם ה'רצון' בא לידי ביטוי אף בהשתתפות האישה באופן פעיל במעשה הבעילה? מהרש"ל, ר' שלמה לוריא, סבור שאין להסתמך על 'יצר אלבשה' אלא אם הייתה פסיבית, ולא אם השתתפה במעשה הבעילה באופן פעיל. אולם ר' יחזקאל לנדא חולק עליו, וסובר שגם באופן זה אפשר להסתמך על 'יצר אלבשה'.

בעל ה'הפלאה' למד מסוגייתנו כי אם העובר היה עובר עברה גם לולי האונס, לא ייחשב הדבר לאונס אלא למעשה שנעשה ברצון. מכוח עיקרון זה, לומד ר' יוסף דובער הלוי סולובייצ'יק, בעל 'בית הלוי', שמי שנאנס לעשות עברה, כגון לחלל שבת מחמת פיקוח נפש וכדומה, אבל בדרך כלל הוא אינו נזהר מעברה זו, הרי מוכח שברצונו אינו אנוס על מעשה העברה, ולכן דינו כמחלל שבת. אמנם הוא מסייג את דבריו, ואומר שהדברים נכונים בבית דין של מעלה, היודע לחקור כליות ולב, אבל לא בבית דין של מטה, שידון אדם זה כאנוס לכל דבר. באופן דומה, מבאר הר"ד סולובייצ'יק את ההלכה, שמי שהיה שוגג במעשה עברה, אבל בדרך כלל אינו נזהר מלעבור עברות, לא ייחשב בבית דין של מעלה כשוגג, אלא כמזיד.

מדברי הרמב"ם למדנו, שסברת 'יצר אלבשה' כוחה יפה לא רק להתיר את הנאנסת לבעלה, אלא גם לפטרה מעונש. החתם סופר ובעל

'עונג יום טוב' מחדשים, שבדבר זה יודה גם אבוה דשמואל, החולק על רבא.

אף שהתגברות היצר כשלעצמה (כשאינן מתקיימים התנאים הפוטריים) אין בה להחשיב את האדם כאנוס, הרי יש תחומים שלגביהם ייחשב האדם כאנוס כשיצרו מתגבר עליו. כך, למשל, לגבי הצלת אדם מעברה חמורה על ידי שיעבור המציל עברה קלה, אמרו בעלי התוספות, שבמקום שהוסת האדם לעברה, הוא ייחשב כאנוס.

כמה פוסקים הקישו מסברת 'יצר אלבשה' לאילוצים אחרים, להקל בדינו של מי שעובר עברה מחמת ייסורים ('קבא דקשייאת') או מחשש לחייו (ר' יחיאל יעקב ויינברג).

דברים מרחיקי לכת אנו מוצאים בדברי ר' צדוק הכהן מלובלין, הסבור שלעתים ייתכן שהיצר מתגבר על האדם באופן שאינו מניח לו להימנע מן החטא. במקרים אלו הוא ייחשב בדיני שמים כאנוס. אמנם הוא מסייג את דבריו, ואומר שרק בדיני שמים ייחשב כאנוס, אך האדם עצמו לא יוכל לעולם להורות לעצמו היתר מכוח סברא זו, משום שרק ה', בוחן כליות ולב, יוכל לדעת מתי היצר אונס את האדם לחטוא ומתי היה בכוחו לגבור על היצר.

מובן שאין מקום להקל מכוח סברת 'יצר אלבשה' על חוטא שאינו מכיר בחומרת העברה, והוא עובר עליה ביד רמה. מטעם זה, לא התיר הרב הרצוג לעצורי לטרוח לבקש מנכרי לבשל להם בשבת, אף שמשמעות פסיקה זו הייתה שהעצורים יבשלו לעצמם בשבת. אמנם אין הרב הרצוג שולל את האפשרות שהעצורים עצמם יבקשו שנכרי יבשל עבורם בשבת, לאחר שיובהר להם שאיסור חילול שבת חמור מאיסור בישולי נכרים. הרב הרצוג ביקש להימנע מלתת היתר של הרבנות הראשית למעשה הבא מכוח זלזול העצורים באיסור חילול שבת.

בדומה לזה, נמנע ר' מלכיאל צבי טננבוים מלהתיר חרם דרבנו גרשום, כדי לאפשר לאדם שברח מאשתו לגרש אותה בעל כרחא או לשאת אישה אחרת על פניה, כדי להצילו מייציאה לתרבות רעה.

דירוגן של מצוות ושל עברות

השאלה בדבר ההיתר לעבור על עברה קלה כדי למנוע עברה חמורה, מניחה הצבתה של עברה בדרגה זו או אחרת של חומרה. כיצד נקבע זאת?

כמובן, אין אנו מבקשים לקבוע את דירוגן של העברות ושל המצוות, לשם קביעת ערכן המוחלט, שהרי מקורן של העברות אינו בנו אלא בתורה, וערכן המוחלט נשגב מבינת אנוש. הדירוג עשוי להנחות אותנו, כיצד עלינו לנהוג כשישנה התנגשות בין ערכים? למטרה זו, ניתן אולי להסתייע באמות מידה שיש בהן כדי להקל את ההכרעה. כך, למשל, ניתן, ראשית כול, להבחין בין חיובים שמקורם מן התורה לבין חיובים שמקורם בדברי חכמים. זאת ועוד, שמא ניתן להבחין בערכם המיוחד של אותם חיובים שנקבע מה דינם כשהם מתנגשים עם חיובים אחרים, כגון על פי הכלל: 'עשה דוחה לא תעשה'. כמו כן, יש איסורים שנאמר עליהם כי מי שעובר עליהם הריהו כאילו כופר בהקדוש ברוך הוא, או כאילו עבר על התורה כולה. יש עברות שעליהן נאמר 'יהרג ואל יעבור' (או שהן שקולות כנגד עברות אלו). ויש שנסיבות עשיית העברה גורמות לחילול השם נוסף על העברה עצמה. ושמא ניתן לקבוע את חומרתן או קולתן של העברות לפי העונשים השונים שנקבעו להן.

'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה'

הכרה בהבחנה בין מצוות קלות למצוות חמורות אפשר לכאורה לראות במה שנאמר במסכת אבות¹: 'והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות'². אבל מצד שני, אפשר להבין אמרה זו בדרך הפוכה: יש מצווה שנראית לנו 'מצוה קלה' או 'מצוה חמורה', והמשנה באה להורות לנו להיות זהירים בזאת כמו באחרת³.

והנה אנו מוצאים שימוש במונחים 'קלות' ו'חמורות' גם ביחס לעברות. במשנה שבועות⁴ נאמר: 'ועל שאר עברות שבתורה הקלות והחמורות'. ובתלמוד⁵ פירש האמורא רב יהודה: 'ואלו הן קלות? עשה ולא תעשה'⁶; ואלו הן חמורות? כריתות ומיתות בית דין'. כלומר,

¹ משנה, אבות ב, א.

² השווה חידושי הרמב"ן, שבת קל ע"א, בעניין היתר אמירה לנכרי בשבת משום יישוב ארץ-ישראל, שאין להסיק מכך שאפילו לעשות מלאכה גמורה במקום מצווה לא גזרו רבנן, וזאת משני טעמים: (א) 'דהתם מצוה ותועלת לכל ישראל היא שלא תחרב ארץ קדושה'; (ב) 'ועוד שאין אנו שוקלין מצוות זו בזו, ואין אנו יודעין מתן שכרה של מצוה, כדי שנאמר "כמו שהתירו זו נתיר אף זו"...' ואין אומרים בדברים הללו זו דומה לזו'. וראה גם שו"ת מהרי"ל, סימן קט, בסופו, לעניין מה שהתיר ראבי"ה אמירה לגוי לנגן בכלי שיר לשמחות: 'אין לדמות מצות זו לזו'.

וראה שו"ת מהר"ם מפדוואה, סימן ח, בעניין היתר לגרש אישה בעל כורחה במקום מצווה, שמסתמך על תשובת הרשב"א, חלק ג, סימן תמו, שהתיר במי ששהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה, 'אם לא נבדיל בין מצוה למצוה'.

³ ראה המובא בתוספות יום טוב, משנה, אבות, שם. ובהמשך המשנה באבות נאמר: 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עברה כנגד הפסדה'. וראה מה שהובא למעלה, פרק שני, הערה 33, בשם 'שושנים לדוד', על משנה זו.

⁴ משנה, שבועות א, ו.

⁵ שבועות יב ע"ב.

⁶ וראה דיוגן של הרי"ד סולובייצ'יק (בספרו 'על התשובה', עמ' 72 ואילך), בסתירה שיש כביכול בדברי הרמב"ם. בהלכות תשובה, פרק א, הלכה ד, לעניין כפרת יום הכיפורים, הבדיל הרמב"ם בין מצוות עשה למצוות לא תעשה, שבמצוות לא תעשה, אין התשובה לבדה מספקת, אלא היא תולה את העונש עד יום הכיפורים, 'הרי שהוא קובע בכך כי לא תעשה שאין בו כריתות ומיתת בית דין, הן בכלל "חמורות"' [לאמתו של דבר, הרמב"ם שם לא קרא לאלו 'חמורות'. ואף כי במשנה,

החומרה כאן נמדדת על פי העונש הקבוע לכל עברה. מכאן אנו רואים שיש אפשרות לדרג את העברות לפי חומרתן. ואפשר שמלבד לעניין העונש אין משמעות ל'חומרתה' של העברה, שנאמר שמשקלה של העברה רב יותר ביחס לעברות אחרות. זאת מן הטעם, שגודל העונש נקבע על פי אמות מידה אחדות, שחומרת העברה היא רק אחת מהן. וכך אומר הרמב"ם:⁷ 'דע כי גודל העונש וחומר פגיעתו או קטנו וקלות סבילתו יהיה בבחינת ארבעה דברים: האחד – חומר העברה, כי המעשים אשר תוצאותיהם הפסד גדול עונשן חמור, והמעשים אשר תוצאותיהן הפסד קל ומועט עונשן קל. והשני – רבוי מציאותן... והשלישי – גודל ההעזה שבדבר... והרביעי – קלות עשיית אותה הפעולה בהעלם ובהסתור כדי שלא ירגישו בו אחרים.'

ויש לעיין בדברי הרמב"ם הללו, שב'מורה נבוכים', לאור דבריו בפירושו למשנה 'והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה' וכו', שהבאנו למעלה. וכך כותב הרמב"ם:⁸ 'ואחר כך אמר שראוי להזהר במצוה שחושבין שהיא קלה, כגון שמחת הרגל ולמידת לשון קדש, ובמצוה שנתבארה חומרתה, כגון המילה והציצית ושחיטת הפסח, ונתן טעם לכך: "שאינן אתה יודע מתן שכרן של מצות". וביאור ענין זה כמו שאסביר, והוא, שכל התורה, ממנה מצות עשה וממנה מצות לא תעשה. מצות לא תעשה – הרי פירש הכתוב העונש על כל אחת מהן זולתי מעט, וענש במקצתן מיתות ובמקצתן כרת ומיתה בידי שמים ומלקות.

יומא פה ע"ב, ההבחנה לעניין יום הכיפורים היא בסגנון של הבחנה בין עברות קלות לעברות חמורות, הרי הרמב"ם פסק בעקבות 'חלוקי כפרה', כמובא שם ביומא פו ע"א, בשם ר' ישמעאל, ושם לא נזכרו קלות וחמורות]. ובנוגע לשעיר המשתלח, אומר הרמב"ם, שם, הלכה ב: 'ושאר מצוות לא תעשה [חוץ משבועת שווא ושקר], ומצוות עשה שאין בהן כרת – הן הקלות'. הרב סולובייצ'יק מבחין בין כפרת היחיד לכפרת הציבור, שבשעיר המשתלח מדובר בכפרת הציבור, ולכן כלל הרמב"ם את מצוות לא תעשה בין 'הקלות'. וממשיך הרב סולובייצ'יק ואומר: 'הטרמינולוגיה של "קלות וחמורות" משתנה ביחס למהותה של כפרה' (שם, עמ' 81).

⁷ מורה נבוכים, חלק ג, פרק מא (עמ' שסח, בתרגומו של הרב י' קאפח).

⁸ פירוש הרמב"ם למשנה, אבות ב, א.

ומן העונשין ידענו את כל מצות לא תעשה, מה מהן אסורו חמור ומה מהן למטה מזה, והם שמנה דרגות: הדרגה הראשונה, והם החמורים שבהן, הן דברים אשר חייב בהם סקילה... ומן הדירוג הזה נדע חומר העברה וקלותה. אבל מצות עשה לא פירש שכר כל אחת מהן מה הוא לפני ה', כדי שנדע מה מהן חמורות ומה מהן למטה המנה, אלא צוה לקיים דבר פלוני ודבר פלוני, ולא הודיע שכר איזה מהם גדול יותר לפני ה'. ולפיכך ראוי להשתדל בהן כולן. ועל היסוד הזה אמרו: "העוסק במצוה – פטור מן המצוה"⁹, ללא הבחנה בין המצוה שהוא עוסק בה למצוה העוברת. ולפיכך אמרו "אין מעבירין על המצוות"¹⁰. כלומר, אם נזדמן לך עשיית מצוה, אל תעבור מעליה ותניחנה כדי לעשות מצוה אחרת.

האם ניתן להבין מלשונו של הרמב"ם, 'ומן הדירוג הזה נדע חומר העברה וקלותה', שמן העונשים שנתפרשו בעברות, אפשר ללמוד על חומרתן האבסולוטית, או על העדפה בין עברה לעברה, כשמתעוררת שאלת התנהגות המצריכה הכרעה? המסקנה שניתן ללמוד כן מדבריו, עשויה לעמוד בסתירה למה שראינו בדברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים'. אשר למצוות, ראינו שהרמב"ם מסביר כי מאחר שלא נתפרש השכר במצוות, לכן 'ראוי להשתדל בהן כולן'. כלומר, כיוון שאין בידינו דירוג של המצוות על פי שכר ועונש, ראוי לנו להשתדל בכלן במידה שווה, משום שאין אנו יודעים מה צפוי לנו מקיומן ואי-קיומן.

אבל מהמשך דברי הרמב"ם אפשר אולי לשמוע שמצוות, שגודל השכר והעונש נתפרש בהן, מבטא השכר והעונש את הערך האמיתי של המצווה ושל העברה. הרי הרמב"ם אומר בהמשך דבריו: 'ואמר אחר

⁹ סוכה כה ע"א. וראה להלן, הערה 12.

¹⁰ פסחים סד ע"ב. וראה שו"ת הרדב"ז, חלק א, סימן קפז: 'דכי היכי דקיימא לן "אין מעבירין על המצוות", ואין מדקדין אם זו קלה או חמורה, כך אין מעבירין על העברות, אף על פי שזו קלה וזו חמורה. וכיון שמוטל עלינו לייסרו על עברה זו שבאה לידינו, אין מעבירין עליה' (את עיקר דברי הרדב"ז, נביא להלן, פרק תשיעי, ליד ציון הערה 21). אבל ראה טורי אבן, מגילה ז ע"ב, שיש דעה שאין אומרים 'אין מעבירין על המצוות', כשהמצווה השנייה חמורה מן הראשונה. וראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'אין מעבירין על המצוות', ליד ציוני הערות 24, 25.

כך, ואף על פי שלא נתבאר ערך עדיפות מצוה לגבי אחרת, הרי יש דרך הערכה, והוא, שכל מצות עשה שאתה מוצא שחייב את העובר עליה חיוב חמור, תדע שבקיומה יש שכר גדול. המשל בזה, הנה המילה וקרוב פסח ושבייתה בשביעי ועשיית מעקה – כל אלו מצות עשה, אלא שחייב את העושה מלאכה בשבת סקילה; והמבטל את המילה או הקרבן במועדו – כרת; והשם דמים בביתו – לאו, והוא אמרו “לא תשים דמים” [דברים כב, ח]. מזה תלמד כי שכר שבייתה בשבת גדול מאד יותר משכר המילה, וששכר המילה גדול לפני ה’ משכר עשיית מעקה, וזהו ענין אמרו “והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה”. ברם, דומה שאין הכרח מלשונו של הרמב”ם שהעונש והשכר מבטאים את הערך האמיתי, שאף שהוא אומר: ‘יש דרך הערכה... ששכר המילה גדול לפני ה’ משכר עשיית מעקה’, אפשר שכוונתו שהשכר הוא גדול, אבל לא שהמצווה עצמה גדולה יותר בעיני ה’ (אמנם הרמב”ם מדבר על שכרה של מצווה ‘לפני ה’), אבל מלשון זו אין להסיק דבר, שכן הוא כתב כך משום שבהבדל מן העברות שיש בהן עונשים בידי אדם, הרי שכר המצווה אינו בידי אדם אלא רק בידי ה’).

סיוע לדבר, שאין בידינו כלי למדוד על פיו את ערכה האמיתי של כל מצווה, אפשר למצוא בדברי הרמב”ם, כשהוא מדבר על שקילתן של מצוות כנגד עברות בשעת דינו של אדם¹¹: ‘ושיקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות, אלא לפי גדלם: יש זכות שהיא כנגד כמה עונות... ויש עון שהוא כנגד כמה זכויות... ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות, והוא היודע היאך עורכים הזכויות כנגד העונות’¹².

גישה שאינה מבחינה באיסורי תורה בין איסור חמור לאיסור קל

¹¹ רמב”ם, הלכות תשובה, פרק ג, הלכה ב.

¹² מאחר שאין אנו יודעים ערכן של מצוות, נקבע הכלל: ‘העוסק במצוה – פטור מן המצוה’ (ראה למעלה, ליד ציון הערה 9). כך כותב בעל ‘אור זרוע’ (סוכה, סימן רצט): ‘ואי אינו יכול לקיים את שניהם, אמאי איצטריך קרא למיפטריה? דמאי טעמיה? יסתלק מן המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת? ! אפילו מצוה קלה לא שביק בעבור מצוה חמורה, שאין אדם יודע מתן שכרן של מצוות. ותו, ד”אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס” [אבות א, ג]. בדבר הטעם, ראה גם בספר ה’לבוש’, אורח חיים, סימן לח, ח (אבל לר”ן על הרי”ף, סוכה יא

לעניין העדפה בין עברה לעברה, אפשר לראות בדברי מי שקבע¹³ לגבי האפשרות שאדם יעשה איסור קל, כדי למנוע מאחר איסור חמור, ש'באיסורי תורה לא שייך לומר הכי, כדאמרינן בעלמא "מה לי איסור לאו, מה לי איסור כרת"¹⁴, דסוף סוף עבר אמימרא דרחמנא¹⁵.

ע"א, בדפי הרי"ף, יש טעם אחר לכלל זה). וראה הרב נ' נריה, 'מתי פטור צוות רפואי מקיום מצוות?' אסיא נא-נב, כרך יג, חוברת ג-ד (אייר תשנ"ב), עמ' 22-9.

וראה שולחן ערוך, אורח חיים, סימן לח, ח, בעניין כותבי תפילין ומזוזות, הפטורים ממצוות אחרות, והגהת הרמ"א שם. וראה בלבוש, שם, שמעמיד את ההלכה בכגון שאדם אחד רוצה לפרוש בים או בשיירא עכשיו, ורוצה לקנות תפילין או תכלת, ואי אפשר לו להמתין עד שהסופר או התגר [מוכר התפילין או התכלת] יקיים מצוה אחת שבאה לידו, כגון הנחת תפילין או קריאת שמע או שאר מצוות – ימכור לזה, אף על פי שיעבור המצוות האחרות. ובביאור הלכה (במשנה ברורה), על אורח חיים, שם, כתב ש'אולי אפשר לאמר, דבכהאי גוונא, שאחד רוצה לפרוש לים או לשיירא, ששם לא ישיג תפילין כמה ימים, מותר אפילו לכתחילה להתחיל לכתוב, אפילו אחר שהגיע זמן קריאת שמע, אפילו אם על ידי זה יעבור הזמן' (והשווה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 41). אלא שהוא שואל על כך: 'זמכל מקום, לא נהירא, דלמה יחוייב להכניס עצמו לזה, להתחיל לכתוב או למכור, להיות עליו שם עוסק במצוה ולסלק מעצמו על ידי זה המצות עשה דקריאת שמע ותפילין וכדומה, "וכי אומרים לו לאדם חטא!" וכו'. וצריך עיון'.

וראה מאמרו של הרב מ"ד טנדלר, 'להציל אדם מן העברה: חטא בשביל שיזכה חברך', בית יצחק, תש"ן, עמ' 139, שמצד אחד מסביר שכך לומד ה'לבוש' את פשט דברי הרמ"א, ומצד שני הוא משיג על מה שכתב ה'ביאור הלכה', משום שיש ללמוד ש'הלבוש' בא בטענת 'חטא, בשביל שיזכה חברך', בעוד שה'ביאור הלכה' ערכב שני מושגים, 'עוסק במצווה' ו'חטא, בשביל שיזכה חברך'. אבל הרמ"א הרי ביסס את הלכתו בפירוש על 'כל העוסק במצוה – פטור ממצוה אחרת'. המגיה (ר' יעקב כולי), במשנה למלך, הלכות תרומות, פרק ג, הלכה יז. וראה תשובתו של ר' שמואל לנדא (בתוך שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, אבן העזר, סימן לז), המוכיח מתשובת הרשב"א, חלק א, סימן כז, שאפילו בדאורייתא שייך איסורא רבא ואיסורא זוטא ('והיה דברי הרשב"א בהעלמת עין מהרב המגיה למשנה למלך הנ"ל'). וראה עוד: עין הרועים, ערך 'מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת'. יבמות פב ע"א.¹⁴

וראה מה שהבאנו למעלה, הערה 2, מדברי הרמב"ן ואחרים.¹⁵

'עשה' ו'לא תעשה'

סתירה להנחה שניתן ללמוד על חומרתן של עברות לפי העונש הקבוע לעובר עליהן, ניתן למצוא בהשוואה בין מצוות 'עשה' לאיסור 'לא תעשה': עונשו של מי שעובר על איסור 'לא תעשה' חמור מעונשו של מי שעובר על 'עשה', שמי שעובר על 'לא תעשה' עונשו הוא מלקות, מה שאין כן מי שנמנע מלקיים מצות 'עשה', שאין לו עונש בידי אדם. ואף על פי כן לעניין דחיית המצווה האחת מפני השנייה, נקבע הכלל¹⁶ 'עשה דוחה לא תעשה'.

זאת ועוד: הרמב"ן¹⁷ מסביר¹⁸ כי מצוות 'עשה' היא מידת האהבה והרחמים, 'כי העושה מצוות אדוניו, אהוב לו, ואדוניו מרחם עליו'; ואילו מצוות 'לא תעשה' היא מידת הדין, ויוצאת ממידת היראה, 'ולכן מצוות עשה גדולה ממצוות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה. כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכן אמרו "דאתי עשה ודחי לא תעשה". ומפני זה יהיה העונש במצוות "לא תעשה" גדול, ועושיין בו דין, כגון מלקות ומיתה, ואין עושיין בו דין במצוות "עשה" כלל¹⁹. הרי מצינו, שאף

¹⁶ ביצה ה ע"ב.

¹⁷ ר' משה בן נחמן, ד"א תקנ"ד (1194) – ה"א ל' (1270). גדול חכמי ישראל בדור שלאחר הרמב"ם. ממיסדי היישוב היהודי בירושלים אחרי עלייתו לארץ-ישראל.

¹⁸ פירוש הרמב"ן, שמות כ, ח.

¹⁹ יד מלאכי, חלק א, סימן תקטו, תמה על דברי הרמב"ן, שהרי מצינו גם בתלמוד וגם בראשונים שלא תעשה' חמור מ'עשה'. וכן תמה גם כלילת שאול, אות ג, סוגיא מ, עמ' ס. אבל כבר הסבירו שאין הרמב"ן אומר שמצוות 'עשה' חמורה יותר, אלא שהיא גדולה בחשיבותה. ראה: לב שומע, לר' חיים הכהן, מערכת ע, אות יח, והמקורות שציין שם; שדי חמד, כללים, מערכת ע, כלל מא. וראה עוד בשאלה, אם עשה חמור מלא תעשה או לא תעשה חמור מעשה: השג יד, לחיד"א, אות ע; שנות חיים, לר' שלמה קלוגר, סימן רמד וסימן רע (עד, טור ב וטור ד); חכמת שלמה, לר' שלמה קלוגר, על שולחן ערוך אורח חיים, סימן יג, סעיף ג; שושנים לדוד, לר' דוד רייז, חלק א, סימן ה. וראה גם נ' רקובר, גדול כבוד הבריות – כבוד האדם כערך-על, ירושלים תשנ"ט, עמ' 104.

ובצינונים לתורה, לר"י ענגיל, כלל כד, הביא ראייה לדברי הרמב"ן מירושלמי נדרים,

פרק ג, הלכה ט, שמדרגת המדחה גדולה ממדרגת הנדחה, ושכן היא הסברא הפשוטה, שמדרגת המדחה וערכו גדולים ממדרגת הנדחה וערכו. וראה: י' ציפנסקי, 'עשה ולא תעשה, הי מינייהו חמור?' הדרוש י (תשי"ט), עמ' 110-114; י"מ גינצבורג, 'עבוד מאהבה, עבוד מיראה', סיני נב (תשכ"ג), עמ' לח-נא; ומה שהוסיף א"י רוזנבוים, 'עשה דוחה לא תעשה', שם, עמ' קנב-קנג.

ובפירושו רב נסים גאון, שבת קלג ע"א, דן בשאלה מדוע עשה דוחה לא תעשה? הרי 'אזהרת לאו קשה מציווי עשה'. ועוד שיש שעולה על דעתם שיש בזה 'חזרה בדבר הראשון' (ביטול דבר שכבר נאמר). והוא משיב: 'האזהרה של לאו כן נאמרה מיוחדת, וכי הציווי של עשה תנאי הוא בה... הבן דבר זה ושמור אותו, כי הוא ספק גדול, והרי גלינו אותו'. וראה ש' אברמסון, 'רב נסים גאון', ירושלים תשכ"ה, עמ' 5. וראה א' צוקר, 'המחלוקת בין הקראים והרבנים בענין עשה דוחה לא תעשה', דיני ישראל ו (תשל"ה), עמ' 181-194, ושם מביא המחבר את דעותיהם של הקראים, שאלהין כנראה כיוון רב נסים. וראה שם, בעמ' 188 ואילך, קטעים מן המבוא של ר"ש בן חפני לספר המצוות שלו, ובהם דברי ויכוח נגד הקראים בענין 'עשה דוחה לא תעשה'.

דברים דומים לדבריו של רב נסים גאון מובאים בשו"ת מהרי"ק, שורש קלח, בשם חכם אחד, ולפיהם הטעם שעשה דוחה לא תעשה אינו משום חומרת העשה, אלא משום ש'מבחוץ' (כלומר, בלא ציווי התורה) כל דבר שרי, איכא למימר דכי אזהרה קרא בלא תעשה, לא דבר בלשון מקום מצוה כלל'. מהרי"ק עצמו דוחה דברים אלו.

בשו"ת שואל ומשיב, מהדורא תניינא, חלק א, סימן צה, דן בהסברו של החכם שנזכר בדברי המהרי"ק. ושם לפני כן ביקש לתת 'טעם חדש' להלכה 'עשה דוחה לא תעשה', והוא משום ש'לא תעשה אינו רק [=אלא] אם במזיד רצונו לעבור על מצוה... לעשות אשר נצטווה שלא לעשות. אבל אם אינו מתכוין למרוד בד', אינו עובר. והרי שוגג קיל [=קל] ממזיד, ומכל שכן כשמקיים עשה על ידי זה, לא מקרי עברה. ואין לומר דהא העשה צריך שיתכוין לשם מצוה, דזה אינו. דאדרבא, אם דוחה לא תעשה, פשיטא דעל כרחך מתכוין לשם מצוה. ובוודאי דוחה. וזה ברור'. וראה עוד לענין הטעם 'עשה דוחה לא תעשה', שו"ת באר יצחק, חלק אבן העזר, סימן א, סוף ענף ב.

על פי ההנחה שאיסור לא תעשה חמור ממצוות עשה, אלא שגזרת הכתוב היא שעשה דוחה לא תעשה, מסביר ר' יוסף ענגיל (ראה לקח טוב, כלל טו, סעיף יז) את שיטת רבנו תם, ולפיה עשה דרכים דוחה לא תעשה, גם אם בזמן שעוקרים את הלאו אין מקיימים את העשה (ראה דעת רבנו תם, המובאת במגן אברהם, על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תמו, ס"ק ב; וראה יד אפרים, על מגן אברהם שם, המעיר שבשבלי הלקט, שהוא מקורו של מגן אברהם, אין הדברים מובאים בשם רבנו תם).

שהעונש חמור יותר במצות 'לא תעשה', מצות 'עשה' גדולה ממצות 'לא תעשה'²⁰.

וכיון שהעונש אינו יכול לשמש אבן בוחן להעדפת עברה אחת על פני האחרת, מה תהיה אבן הבוחן?

הסברו של ר' יוסף ענגיל הוא, שכאשר כל אחד מן הרבים מקיים מצוות עשה, ריבוי הכמות של ה'עשה' מכריע את החומר האיכותי של ה'לא תעשה'. ומאחר שמסברה דוחה עשה דרבים את הלא תעשה, לכן יש בכוח העשה לדחות את הלא תעשה, אף שבזמן ביטול הלא תעשה אין מקיימים את העשה (וכן ראה: לקח טוב, שם, סעיפים יח, כב; ציונים לתורה, כלל לח, עמ' 88, ד"ה ואין לומר, בסופו, הנוכח גם להלן, פרק שישי, הערה 117).

²⁰ וראה מבואו של רמ"ש כשר לדרשות מהר"ל מפראג, ירושלים תשי"ט, עמ' 9, שמעלת מצוות עשה היא מעלה את האדם מדרגה, בעוד שמי שאינו עובר על לא תעשה, אינו יורד מדרגה, אבל גם אינו עולה. וראה בית האוצר, לר"י ענגיל, חלק א, מערכת א-י, כלל קמד.

וכן לצד שני, הרהורי עברה קשים מן העברה עצמה (יומא כט ע"א), אף שאין נענשים על הרהורי עברה, אלא על העברה עצמה, מפני שלעניין שדבק בתיעוב ובזנות, בזה הרהורי עברה הם יותר קשים מעברה עצמה, וזה מפני כי כח ההרהור יותר קשה... לפי שהוא על ידי המחשבה, שהמחשבה היא שכלית, והשכל הוא קשה יותר מגוף המעשה, שהוא מעשה חמרי' (מהר"ל נתיבות עולם, נתיב הפרישות, פרק ב; ציונים לתורה, לר"י ענגיל, כלל כד). אמנם רש"י, יומא, שם, פירש: 'הרהורי עברה: תאוות נשים קשים להכחיש את בשרו יותר מגופו של מעשה'. ולפי פירושו, אין מדובר בחומרת העברה כלל.

וראה בראש איגרת התשובה' לבעל התניא: 'תניא בסוף יומא [פו ע"ב]: שלשה חלוקי כפרה הם, ותשובה עם כל אחד. עבר על מצוות עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו. עבר על מצוות לא תעשה ושב, תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר. פירוש, דאף על גב דלענין קיום, מצוות עשה גדולה, שדוחה את לא תעשה, היינו משום שעל ידי קיום מצוות עשה, ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור אין סוף ב"ה... אבל לענין תשובה, אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו יתברך, ולא עשה מאמר המלך, מכל מקום האור נעדר וכו'. וכמאמר רז"ל על פסוק "מעוות לא יוכל לתקן" [קהלת א, טו], זה שביטל קריאת שמע של ערבית [חגיגה ט ע"ב]... דאף שנוזהר מעתה לקרות קריאת שמע של ערבית ושחרית, לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת... ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא, חס ושלום במצוות עשה, ובפרט בתלמוד תורה'.

עברות שהוגדרו כבעלות משקל רב

שמה ניתן להעריך את חומרתן של העברות גם על פי מה שנאמר עליהן, כגון עברות שנאמר עליהן שמי שעובר עליהן הרי הוא כמי שכופר בהקדוש ברוך הוא²¹, אף שהעונש בעברות אלו אינו חמור מעברות אחרות. וכך אף עברות שיש בהן חילול השם, או עברת לשון הרע, שנאמר עליה שהיא שקולה כנגד שלוש העברות החמורות²², יהיה להן משקל רב יותר מאשר לעברות אחרות.

ברם, הרי על איסור הוצאת שכבת זרע לבטלה, נאמר: 'עון זה חמור מכל עברות שבתורה'²³. ואף על פי כן כתב ב'בית שמואל'²⁴, שזהו 'לאו דווקא', שהרי ב'ספר חסידים' נאמר שעדיף לעבור על איסור זה מלעבור על איסור עריות. וב'חכמת שלמה'²⁵ הסביר שהוא אכן חמור מכל עוונות, ומכל מקום כאשר יש לבחור בין שתי עברות, זו או זו, מוטב לעבור על עוון שכבת זרע לבטלה, ש'הותר מכללו' למצוות 'פרייה ורבייה', ואילו שאר עברות לא הותרו מכללן. אם כן, לפנינו עברה שהיא חמורה מכל העברות, ואף על פי כן נדחית מפני עברה אחרת, בשל נתון נוסף שיש בה, ש'הותרה מכללה'!

ושמה עברת שפיכות דמים תהיה גדולה יותר משאר עברות מצד השחתת העולם שיש בה, כדברי הרמב"ם לעניין עונש כיפה, המוטל על רוצח שבית דין אינו יכול לחייבו על פי גדריה הקבועים של

²¹ עבודה זרה (ספרי, במדבר, פרשת שלח, פסקא קיא); הכופר בפיקודן (במדבר רבה, פרשה ט, ב); לשון הרע (דברים רבה, פרשה ו, יד); הכופר בגמילות חסדים (קהלת רבה, פרשה ז, ד); המועל בשבועה (תנחומא, פרשת מטות, אות א); המבטל דברי תורה (תנחומא, פרשת ראה, אות א).

²² ערכין טו ע"ב.

²³ שולחן ערוך, אבן העזר, סימן כג, סעיף א, ומקורו בספר הזוהר: וישב, קפח ע"א; ויחי, ריט ע"ב.

²⁴ בית שמואל, על שולחן ערוך, שם, ס"ק א. דברי ספר חסידים הובאו למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 47.

²⁵ חכמת שלמה, שולחן ערוך, שם, סעיף א. דבריו הובאו למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 51. ועוד הוא מציע הסבר נוסף: ראה למעלה, שם.

ההלכה²⁶: 'אין עושין דבר זה לשאר מחוייבי מיתת בית דין. אלא: אם נתחייב מיתה, ממיתין אותו; ואם אינו חייב מיתה, פוטרין אותו. שאף על פי שיש עוונות חמורים משפיכות דמים, אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים. אפילו עבודה זרה, ואין צורך לומר עריות או חילול שבת, אינן כשפיכות דמים... וכל מי שיש בידו עוון זה, הרי הוא רשע גמור, ואין כל המצוות שעשה כל ימיו שקולים כנגד עוון זה, ולא יצילו אותו מן הדין, שנאמר "אדם עשוק בדם נפש" וגו']"עד בור ינוס אל יתמכו בו" [(משלי כח, יז).

ואשר למצווה, האם אפשר להעריכה על ידי בחינה של מה שנאמר על ה'שכר' המובטח בקיומה? האם זהו קנה המידה לחשיבותה של המצווה²⁷? ושואל קנה המידה ל'שכר' הוא המאמץ הכרוך בקיום המצווה, אבל אין ב'שכר' כדי לבטא את חשיבותה של המצווה? ואולי יש לתת משקל למה שנאמר במצוות אחדות, שהן שקולות כנגד כל מצוות התורה²⁸? וכן כשנאמר על מצווה פלונית שהיא 'גדולה', האם תהיה לכך משמעות לענייננו? כל אלה הן אפשרויות, אך לא מצאנו תשובה פסקנית לשאלות אלה.

²⁶ רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק ד, הלכה ט. ולשונו של הרמב"ם צריך ביאור: מצד אחד הוא כותב, שיש עברות שהן 'חמורות' משפיכות דמים; ומצד שני הוא כותב שיש דווקא בשפיכות דמים משום 'השחתת ישובו של עולם'. וראה י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 331, הערה 213: 'הביטוי "עונות חמורין משפיכות דמים" פירושו כנראה חמורים יותר מבחינה דתית, אלא אם כן נפרש את החומרה כמתייחסת לעונש, שהרי העובד עבודה זרה נדון בסקילה, והשופך דמים בסיף'.

²⁷ ראה: M. Steckelmacher, Etwas über die Leichten und Schweren Gebot, Festschrift Adolf Schwartz, Berlin u. Wien 1917, עמ' 259 ואילך; א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 340 ואילך. וראה א' גושן-גוטשטיין, 'מצוה קלה', עלי שפר, לכבוד הרב ד"ר א' שפרן, ירושלים תש"ן, עמ' 51–65, המבחין בין 'מצוה קלה' שבספרות התנאית לבין 'מצוות קלות וחמורות'.

²⁸ ראה הרב מיכל הומינר, 'מצוות השקולות ככל התורה', מוריה ז, חוברת ו-ז (מנחם-אב תשל"ז), עמ' מה, המונה 71 מצוות כאלה. וכן ראה מכתבו של ח"נ ליכטנשטיין, נחלת צבי ח (שבט תשנ"ג), עמ' קס; ליקוטי שיחות, מאת האדמו"ר ר' מ"מ שניאורסון מליובאביץ, פרשת שלח, תשנ"ו, בדבר מצות ציצית.

עשרת הדיברות

האם עשרת הדיברות הם בעלי מעמד יותר נעלה מן הציוויים האחרים שבתורה? השאלה עולה לאור העובדה שהם נכתבו בלוחות שה' נתן למשה בסיני, ולאור מה שמצאנו בכמה מקורות שבעשרת הדיברות כלולות כל מצוות התורה²⁹. נראה שעם כל החשיבות הרעיונית שיש לעשרת הדיברות מן הטעמים האמורים, לא נודעת לדבר זה כל משמעות של העדפה מבחינה משפטית או הלכתית.

²⁹ ראה תורה שלמה, לרמ"מ כשר, במילואים לכרך טז, פרק א: 'עשרת הדברות – ותרי"ג מצוות', עמ' רג-ריג. וראה גם א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 317-320. וראה שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן רסג (מובאת גם באיגרות הרמב"ם, מהדורת 'י' שילת, חלק ב, עמ' תרי), בעניין עמידה בשעת קריאת עשרת הדיברות. ואולם אין ללמוד משם לנושאנו, משום שהרמב"ם רואה בזה 'מהפסד האמונה', ש'היה מן המינים מי שהאמין שאין שם מן השמים זולתי 'י' הדברות, וששאר התורה משה מפי עצמו אמרה' (על פי מהדורת שילת, שם). וראה א"א אורבך, 'מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה', בתוך: עשרת הדיברות בראי הדורות (ערך ב"צ סגל), ירושלים תשמ"ו, עמ' 127-145 (=מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 578-596). וראה גם במאמרים אחרים בקובץ זה.

עברות שדינן 'יהרג ואל יעבור'

לכאורה, מצינו חומרה מיוחדת בשלוש העברות שהכלל בהן הוא: 'יהרג³⁰ ואל יעבור'. אמנם שלוש העברות שנאמר בהן 'יהרג ואל יעבור' עונשן מיתה, אבל בכל העברות האחרות שעונשן מיתה לא נאמר 'יהרג ואל יעבור'. אולם עיון בסוגיית מסכת סנהדרין³¹ מראה שלא נאמר בה כי בשלוש עברות אלו 'יהרג ואל יעבור' משום שהן 'חמורות', אלא ניתנו לכך אסמכתאות: בעבודה זרה, משום שנאמר: 'ואהבת את ה' אלהיך בכל... נפשך' (דברים ו, ה) – אפילו נוטל את נפשך; בשפיכות דמים – משום הסברא 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי? דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי?' [=מה ראית שדמך אדום יותר? שמא דמו של האיש האחר אדום יותר?]; ועברת גילוי עריות נלמדה בהיקש לשפיכות דמים. ואם דירוגן בקטגוריה של 'יהרג ואל יעבור' אינו משום 'חומרתן', אם כן, לכאורה אין ללמוד מכאן על העדפתן על פני עברות אחרות³².

ואף על פי כן נראה שאם העדפתן של אלו אינה מצד חומרה שבסיבה, הרי שהיא כך מצד התוצאה³³. ויש מקום לדון קל וחומר: אם יש מצווה להקריב את החיים ובלבד שלא לעבור על עברות אלו, אם כן ודאי שיהיה מותר, ואולי חובה, לעבור עברה כלשהי, ובלבד

³⁰ סנהדרין עד ע"א. ראה להלן, פרק חמישי, ליד ציון הערה 2.

³¹ סנהדרין, שם.

³² אמנם שלא כבתלמוד, יש מן הראשונים שהתבטאו בדבר חומרת עברות אלו (ראה דברי ר' דוד, המובאים בחידושי הר"ן, סנהדרין סא ע"ב, ד"ה אתמר. וראה בחידושי הר"ן, שם, עד ע"א: 'לפי שאלו העבירות הם חמורות מכולן, אמרו חכמים: "יהרג ואל יעבור"'). ויש לדון במשמעות דבריהם.

³³ ראה שו"ת משפט כהן, סימן קמג (עמ' שטו): 'שכיון דאיסור שפיכות דמים חמור כל כך, עד שאפילו במקום איבוד נפש דידיה אסור הוא לעשות מעשה ולהרוג, שזה אנו יודעים מסברא, שוב אנו אומרים שיש צד חמור גדול בעצם האיסור של שפיכות דמים'. וראה נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק שלישי: "'יהרג ואל יעבור' – "מאי חזית", ליד ציון הערה 21.

שלא לעבור על אחת משלוש העברות הללו, שהרי בשאר המצוות הכלל הוא 'עבור ואל יִהרג'. כלומר, הן נדחות מפני צו החיים. באופן סכימאטי ניתן לתאר את ההוכחה כך: אם שלש העברות < צו החיים < שאר עברות, הרי שלש העברות < שאר עברות. בעל ה'לבוש'³⁴ נתן טעם אחר לכך, שבשלוש המצוות הללו יש לחלל שבת כדי להציל אדם מלעבור עליהן. זאת משום שכיוון שאדם מצווה למסור נפשו עליהן, הרי שבהצלתו מן העברה אנו מונעים ממנו את סיכון נפשו, ופיקוח נפש דוחה שבת³⁵. זו ראייה למה שאמרנו, שיש לעבור עברה משאר העברות כדי למנוע עברה משלוש העברות הללו³⁶.

³⁴ ר' מרדכי יפה. ר"ץ (1530) – שע"ב (1612). כיהן ברבנות בפראג ובפוזן.

³⁵ לבוש, אורח חיים, סימן שו, סעיף יד. ראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 33.

³⁶ על פי העיקרון שאנו מניחים, שיש לעבור עברה משאר העברות כדי למנוע עברה משלוש העברות הללו, ניתן להסביר אף את דברי 'ספר חסידים', שהובאו למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 47, האומר שמותר לעבור על איסור הוצאת זרע לבטלה, כדי למנוע איסור עריות.

עברות מדאורייתא ועברות מדרבנן

האם יש להבחין בין עברות שמקורן בתורה לבין עברות שמקורן בדברי חכמים, באופן שיהיה מותר לעבור על עברה מדרבנן כדי להציל מעברה מן התורה, שהרי זו עברה קלה למול עברה חמורה? בעיקרון, ודאי שכך הוא. גם המקור בתלמוד, שנזכרת בו המימרא³⁷ שעדיף לתלמיד חכם לעבור עברה קלה משיעבור עם הארץ עברה חמורה, אמור באיסור הפרשת תרומה 'שלא מן המוקף [=שלא מן הסמוך]' כדי להציל עם הארץ מלעבור על איסור אכילת טבל. ומדברי רש"י³⁸ משמע, שהאיסור לתרום שלא מן המוקף הוא רק מדרבנן, 'שמא אותה שעה אינה בעין'³⁹. אבל אין לנקוט כלל בעניין זה, משום שיש מצוות דרבנן שחזיקו אותן חכמים, עד כדי כך שהן מחייבות אפילו כשהן מתנגשות בעברות מן התורה שיש בהן כרת⁴⁰.

³⁷ עירובין לב ע"א. ראה להלן, פרק שישי, ליד ציון הערה 52.

³⁸ רש"י, גיטין ל ע"ב, ד"ה מוקף.

³⁹ אבל התוספות (גיטין, שם, ד"ה לתרום) סוברים שהאיסור לתרום שלא מן המוקף הוא מן התורה: 'דתרומה גדולה מדאורייתא בעי מוקף'. וראה שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן קכו (להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 12), שמסכים לשיטת התוספות.

⁴⁰ ראה שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן קכו. וראה תשובות ר' עקיבא איגר, פסקים, סימן יג, שיש לומר דוקא שחרור [עבד], דהוי רק עשה. אבל בשבות דרבנן, העמידו דבריהם כאלו מלאכה דאורייתא דיש בו עשה ולא תעשה וגם כרת, יש לומר דזהו לא נדחה מפני זיכוי הרבים'. ובשו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן כב, סמך על דברי ר' עקיבא איגר, והסיק שאין לבית הדין 'לתת יד לנתינת היתר ופיקוח מצדם לעבודות בשבת ב"שבות", ועל ידי נכרים, בכדי למנוע על ידי כך שלא יעשו מעצמם מלאכות דאורייתא' (על הנידון ב'ציץ אליעזר', ראה תשובת הרב הרצוג, שהובאה למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 126).

אמנם במקום שאין האיסור מצד הדין, אלא מצד המנהג, התיר ר' עובדיה יוסף לעבור על המנהג, כשנשאל בעניין שוחט עופות שהרגיש שבר בגף סמוך לחיבורו לגוף (שהמנהג הוא להטריף אותו), שאם יסרב לשחוט, ישחטנו בעל העוף בעצמו בסכין פגומה (ראה שו"ת יביע אומר, חלק ו, יורה דעה, סימן ג).

סיכום

שאלת דחייתו של ערך מפני ערך חשוב ממנו, נעשית קשה יותר כאשר אנו דנים בערכים שמקורם אינו אנושי, אלא אלוקי. כאן עולה השאלה: האם האדם רשאי לדרג חומרתן וקולתן של מצוות ועברות?

במשנה במסכת אבות מצאנו הבחנה בין מצווה קלה לחמורה, כשהמשנה מדריכה אותנו: 'והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה'. אולם אין הכרח לפרש הבחנה זו כהבחנה העוסקת בערכים המוחלטים של המצוות, אלא כהבחנה בין הנראה לנו כמצווה קלה והנראה לנו כמצווה חמורה.

גם ביחס לעברות, אנו מוצאים הבחנה דומה במשנה במסכת שבועות, העוסקת ב'עברות שבתורה, הקלות והחמורות'. אולם גם כאן אין הכרח לומר שהתנא דן בערכים המוחלטים של העברות. במשנה עוסק התנא בעונש המוטל על עובר עברות אלה. לפיכך נוכל להניח שחומרת העברות הנזכרת בדברי התנא או קולתן, אינן אלא ביטוי לחומרת העונש המוטל על העובר עליהן או לקולתן.

אמנם מפירושו של הרמב"ם למשנה הנזכרת במסכת אבות, ניתן ללמוד שהעונש המוטל על עובר העברה או על הנמנע מלקיים מצווה, הוא מדד למידת חומרתה של העברה או קולתה, אולם אין הכרח ללמוד כן מדבריו. זאת ועוד, מדברי הרמב"ם בהלכות תשובה, ניתן ללמוד שאין בכוחו של בן אנוש להעריך ערכן של מצוות ועברות ולמדוד אותן, וכבר היו מי שקבעו לעניין העדפה בין עברה לעברה, שבאיסורי תורה, אין קל וחמור, משום ש'מה לי איסור לאו ומה לי איסור כרת, דסוף סוף עבר אמירא דרחמנא'.

סתירה להנחה שניתן ללמוד על מידת חומרתה של העברה מן העונש המוטל על עובר העברה יש בכלל ההלכתי, ולפיו מצות עשה דוחה מצות לא תעשה, בעוד שהעונש המוטל על העובר על מצות לא תעשה הינו חמור מעונשו של העובר על מצות עשה. זאת ועוד: הרמב"ם מבאר שמצות עשה היא רבת ערך ממצות לא תעשה, משום שהיא נובעת ממידת האהבה והרחמים; ואילו מצות לא תעשה נובעת ממידת הדין.

זו הסיבה לדחיית מצות לא תעשה מפני מצות עשה, ומצד שני זו גם הסיבה שעונש העובר עליה חמור מעונש העובר על מצות עשה. האם ניתן להעריך חומרת עברות לפי דברים שנאמרו עליהן, כגון עברה שנאמר על העובר עליה שהוא ככופר בהקב"ה, או שהוא מחלל השם, או שהיא שקולה כעברות שהדין בהן 'יהרג ואל יעבור', וכדומה? מעוון הוצאת זרע לבטלה למדנו שהנחה זו אינה נכונה בהכרח. על עוון זה נאמר שהוא חמור מכל עברות שבתורה, ובכל אופן נפסק שהוא נדחה מפני עברה אחרת, והטעם הוא שהותרה עברה זו מכללה לקיום מצות פרייה ורבייה, ולכן ודאי שאין היא חמורה מעברות שלא הותרו מכללן.

מדברי הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש, המסביר מדוע עונש כיפה (הנקוט כלפי רוצח שבית דין אינו יכול לחייבו על פי גדריה הקבועים של ההלכה) אינו קיים בעברות אחרות, ניתן אולי ללמוד על מידת חומרתה של עברת שפיכות דמים. הרמב"ם מנמק חומרה זו בעובדה שבשפיכות דמים יש השחתת יישובו של עולם.

השכר הגדול המובטח לעושה מצווה מסוימת, שהוא שכר גדול יותר משכרן של מצוות אחרות, אינו מעיד בהכרח על ערכה הגדול של המצווה. ייתכן שהשכר נקבע לא רק לפי ערך המצווה, אלא גם על פי מידת הקושי הכרוך בקיומה ומידת המאמצים שנדרשו מעושה המצווה כדי לקיימה.

אשר למצוות שנכללו בעשרת הדיברות, אף שבכמה מקורות נזכר שהן כוללות את כל המצוות שבתורה, לא נודעה כל משמעות משפטית או הלכתית לקביעה זו, ולכן לא ניתן לקבוע שערכן רב מזה של מצוות אחרות.

לכאורה, מצאנו חומרה מיוחדת בשלוש העברות שהכלל בהן הוא 'יהרג ואל יעבור' – עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. ברם, עיון בסוגיית התלמוד העוסקת במקור לכלל זה, מעלה שדין זה אינו מעיד בהכרח על חומרתן. אמנם אף על פי שחומרת עברות אלו אינה חומרה שבסיבה, היא חומרה מצד התוצאה. כלומר, מאחר שיש חובה אף

להקריב את החיים כדי להימנע מעברות אלו, ייתכן שמותר, ואולי אף חובה לעשות עברות אחרות כדי להימנע מעברות אלו.
בעיקרון ניתן לקבוע שמצוות שמקורן בדברי חכמים קלות הן ממצוות שמקורן בתורה. אולם אין לקבוע מסמרות בעניין זה, משום שביחס לכמה מצוות שמקורן בדברי חכמים, הם קבעו חיזוק לדבריהם אף יותר מדברי תורה.

עברה שבין אדם לחברו מול ערך אחר

האם יש היתר לעבור עברה למטרה חיובית, גם כשהעברה והמצווה אינן במישור אחד? כגון: האם מותר יהיה לאדם לגנוב מאָר או להזיק לאָר כדי לקיים מצווה שבין אדם למקום? או להיפך; האם מותר לעבור עברה שבין אדם למקום כדי למנוע פגיעה באדם, בגופו, ברכושו או בכבודו? יתר על כן, אף אם העברה והמצווה, שתיהן במישור אחד, ביחסים שבין אדם לחברו, יש לשאול: האם מותר לאדם לעבור עברה כלפי אדם אחד כדי למנוע נזק מאדם אחר?¹

¹ ראה י' שציפנסקי, 'תורת הקנאות', אור המזרח כו, א (תשרי תשל"ח), עמ' 43: 'ושמעתי מהגאון ר' חיים שמואלביץ שליט"א, ראש ישיבת מיר בירושלים, שעל דברים שבין אדם לחבירו, לא נאמר "גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה" (נזיר כג, ב). והביא ראייה ממה שאמרו: "פנינה לשם שמים נתכוונה", במה שציערה לחנה (בבא בתרא טז ע"א), ואף על פי כן נענשה פנינה, שמתו בניה, ולא הועיל לה מה שעשתה לשמה'. והשווה אורח לחיים, לר' אברהם חיים מזלוצ'וב, למברג תקצ"ט, פרשת בחקותי, שבעברות שבין אדם לחברו אין אומרים 'גדולה עברה לשמה'.

וראה חפץ חיים, חלק א, כלל י, שבתנאים מסוימים, מותר לספר לשון הרע (כשהיא אמת) על אדם אחד, לשם תועלת, כגון לשם מניעת נזק מאדם אחר. ראה על כך נ' רקובר, 'על לשון הרע ועל הענישה עליה במשפט העברי', סיני נא (תשכ"ב), עמ' שלא-שלא; הרב ב' ויין, עיונים במסכתות התלמוד, כרך א, עמ' שו.

גזלה לשם הצלת נפש

הלכה מקובלת היא, שפיקוח נפש דוחה את כל מצוות התורה להוציא שלוש עברות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. ועל כך אמרו בתלמוד, במסכת סנהדרין²: 'נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד: כל עברות שבתורה, אם אומרין לאדם: "עבור ואל תהרג" – יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים'. והנה, כשמדובר באיסור גזל, נפסק בטור, חושן המשפט³: 'ואפילו אם הוא בסכנת מות, ובא לגזול את חברו ולהציל את נפשו – אסור לו לגזול, אם לא על דעת לשלם, דודאי אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, לכך הוא רשאי ליטלו ולהציל נפשו, אבל לא יקחנו אלא על דעת לשלם'.

ר' יהודה עייאש⁴ נשאל⁵ 'במי שנדחקה לו השעה יותר מדאי, ולא מצא מי שיפרנסנו, אם מותר לגנוב ולאכול אם ימצא, משום פקוח נפש, או לא?'. ולאחר שהביא את דברי הגמרא⁶, שעל כל עברות שבתורה 'יעבור ואל יהרג', הוא מוסיף: 'אלא דיש לחלק באיסורין דעלמא או בשאר עברות, שאין שם הפסד לאחרים. אבל בכהאי גוונא, בגוזל וגונב, שמפסיד ממון לחבירו, אין להפסיד לזה משום חייו. דקיימא לך⁷, "כל הגוזל את חברו שוה פרוטה, כאילו נוטל נפשו"'. כלומר, הגזל הועמד

² סנהדרין עד ע"א.

³ טור, חושן משפט, סימן שנט (מקורו בפסקי הרא"ש, ב"ק, פרק ו, סימן יב). וראה: בבא קמא ס ע"ב; רש"י, שם, ד"ה ויצילה.

⁴ רב וראש ישיבה באלג'יר. נולד סמוך לשנת ת"ס (1700), ונפטר בירושלים בשנת תקכ"א (1760).

⁵ שו"ת בית יהודה, חלק יורה דעה, סימן מזו.

⁶ סנהדרין עד ע"א.

⁷ ראה בבא קמא קיט ע"א: 'אמר רבי יוחנן: כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו, שנאמר: "כן ארחות כל בוצע בוצע את נפש בעליו יקח" (משלי א, יט)'.
(א, יט).

בדרגה שווה להריגה⁸. לכן נכלל איסור זה בין שלוש עברות החמורות שבהן 'יהרג ואל יעבור'.

אמנם בהמשך דבריו הוא מעלה אפשרות, שאף שאין בידו לשלם עכשיו, יהיה מותר לגנוב, אם הוא מתכוון לשלם לאחר זמן כשירוויח כסף, 'ואף זה קרוי תשלומין, דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש'. אבל הוא מסיים: 'ועדיין יש להתיישב בדבר'. וכבר דנו הרבה בשאלה זו⁹.

בשו"ת 'דובב מישרים'¹⁰, ר' דוב בעריש ויידנפלד¹¹ ביקש תחילה לומר שאסור לאדם להציל את נפשו על ידי ממון של חברו, אבל לבסוף הסיק שאין הדבר כן. תחילה ביקש להסביר את הדעה, ולפיה אסור לנשים לשמש את מיטתן במוך הסופג את שכבת הזרע, גם אם הן מסתכנות כשהן מתעברות, משום שיש בהשחתת הזרע משום גזלת ממנו של הבעל. וכתמימין לכך כתב: 'והנה בשיטה מקובצת, בבבא

⁸ וראה שו"ת חתם סופר, חושן משפט, סימן א, ד"ה ואבא, בהסברת דעתו של ר' מאיר בכתובות יט ע"א, שפיקוח נפש אינו דוחה איסור גזל, שהסיק כן מסברא, שגזל הוא 'אביזרייהו' של איסור רציחה (ראה סנהדרין עד ע"ב, שגם על 'אביזרייהו' [=איסורים נלווים] של שלוש העברות, 'יהרג ואל יעבור'), מאחר שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, כמו שנאמר לגבי בא במחותרת (סנהדרין עב ע"א).

⁹ ראה: שדי חמד, מערכת אלף, אות טז; פאת השדה, כללים, מערכת אלף, אות יט; אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'גזל', כרך ה, עמ' תנו; נשמת אברהם, חלק יורה דעה, סימן קנז, אות ד; שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן רח, ד"ה ומ"ש פר"מ, וליקוטי הערות, על שו"ת חתם סופר, שם; שו"ת חתם סופר, קובץ תשובות, ירושלים תשל"ג, סימן ז (יובא להלן, ליד ציון הערה 77); שו"ת מהר"ם שיק, יורה דעה, סימנים שמז-שמח; שו"ת בניין ציון, חלק א, סימנים קסז-קעג; שו"ת מהרש"ם, חלק ה, סימן נד; שו"ת האלף לך שלמה, יורה דעה, סימן ר; אור גדול, סימן א, ובייחוד בדפים יט-כא; ר' שמואל טרוביץ, 'בעניין גיוול המת לצורך פיקוח נפש', מוריה כא, גיליון ג-ד (טבת תשנ"ז), עמ' נג; הגהות והערות לטור, שם, במהדורת 'שירת דבורה', אותיות כג-כד; א' שיינפלד, נזיקין, הסדרה 'חוק לישראל', ירושלים תשנ"ב, עמ' 262-263, ושם בהערה 105.

¹⁰ שו"ת דובב מישרים, חלק א, סימן כ.

¹¹ הארימלוב (גליציה), תרמ"א (1881) - ירושלים, תשכ"ו (1966). ידוע כהגאון מטשביץ. עלה לארץ בשנת תש"ו (1946).

קמא דף (כ) [פ ע"א], ד"ה מעשה בחסיד אחד, מבואר דאפילו במקום פיקוח נפש, מכל מקום במקום פסידא דאחרים, ראוי להחמיר יותר. ובש"ס בבא קמא דף ס [ע"ב], דמה להציל עצמו בממון חברו, ושלחו ליה דאסור. וברש"י ז"ל שם, מבואר דאסור להציל עצמו מסכנת נפשות על ידי ממון של חברו¹². ואם כן, מיושב שפיר קושית השיטה מקובצת¹³, דמשום הכי אסרו חכמים לשום מוך, אף על גב דאיכא פיקוח נפש, משום דממונא דבעל היא, כמבואר בש"ס ערכין¹⁴ הנ"ל. ואסור להציל עצמה בממון אחרים, שהיא דבעל. ודו"ק'.

אבל לבסוף דחה דברים אלה מן הטעם שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש: 'אך באמת, גם זה אינו. ובפרשת דרכים, דרוש נט, פירש באמת דאבעי' היא רק אם צריך לשלם, אבל ודאי שאין דבר שעומד מפני הסכנה. וכן מבואר בשיטה מקובצת, כתובות דף י"ט [ע"א], בשם ברייתא חיצונית, דרק רבי מאיר סבירא ליה כן, דאף הגזל אינו נדחה מפני פיקוח נפש, אבל רבנן פליגי עליה. ואם כן ליתא לדברנו¹⁵.

על יסוד ההלכה האוסרת הצלת עצמו בממון חברו, סבור ר' מלכיאל צבי טננבוים, אב"ד לאמזא¹⁶, שאף אין מצילים אדם מן החטא על

¹² ראה למעלה, הערה 3.

¹³ שיטה מקובצת, כתובות לט ע"א.

¹⁴ ערכין ז ע"א.

¹⁵ וראה קידושין סט ע"א: 'דמנסיב ליה [=שנותן לו, לממזר] עצה, ואמר ליה: זיל גנוב, ואיזובן בעבד עברי [כדי שיוכל לשאת שפחה ובניו לא יהיו ממזרים]'. ובחידושי שם אומר הרשב"א (ד"ה דמנסיב): 'והוא הדין דהוה מצוי למימר [להקשות על עצה זו]: ור' שמלאי מי הוה מנסיב ליה [עצה] למגנב? 'וכי אומרין לו לאדם: עמוד וחטוא, כדי שיזכה חברך?'! [הזכייה היא לבניו, שלא יהיו ממזרים]. ואמרינן נמי לעיל, בפרק האיש מקדש [נה ע"ב], גבי בהמה שנמצאת בירושלים, 'וכי אומרין לו לאדם: עמוד וחטוא, כדי שתזכה?!'. אלא דעדיפא מינה קאמר [=הגמרא מקשה קושיה טובה יותר על עצה זו], דאי אפשר לו בכך, בין רוצה בין אינו רוצה, לפי שאינו נוהג [דין עבד עברי אינו נוהג בזמן הזה]. האם משמע מכאן, שאם אומרים לאדם: חטא! וכו', כי אז אפשר שהיה מותר לגנוב? וראה להלן, פרק שביעי, הערה 17.

¹⁶ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, הערה 129.

חשבון אשתו¹⁷. הרקע לדברים הוא: מעשה באדם שברח מאשתו לאמריקה, וכיוון שלא היה בידו לשלם לאשתו את כתובתה, לא היה יכול לגרשה, והחל לצאת לתרבות רעה, ועלתה השאלה אם להתיר לו לגרש את אשתו בעל כורחה או להתיר לו לשאת אישה על אשתו כדי למנוע את הידרדרותו.

תחילה דן המשיב במקורות שעולה מהם שאפשר להתיר לאדם לעבור איסור כדי למנוע מלצאת לתרבות רעה. ולאחר שהוא דוחה את ההסתמכות על מקורות אלה, הוא שולל את האפשרות להתיר לבעל לגרש את אשתו בעל כורחה או להתיר לו לשאת אישה על אשתו, מן הטעם שכאן הפגיעה היא באישה: 'ועוד נראה, דאף במקום שהותר להקל באיזה איסור בשביל להציל חברו שלא יצא לתרבות רעה, לא הותר רק [=אלא] בדבר שבין אדם למקום. אבל בדבר שבין אדם לחברו, לא הותר. דהא אף בפקוח נפש אסור להציל את עצמו בממון חברו. ואף לסוברים שמותר, היינו על מנת לשלם. ועיין שו"ת בנין ציון, סי' קסז קסח, שהאריך בזה. ובנידון דידן, לא שייך על מנת לשלם, כי עניין כזה אי אפשר בתשלומין. ואף על ידי בושח חברו אסור להציל את עצמו, וכמו שכתב שם [=בשו"ת 'בניין ציון'], סי' קעב קעג באורך. ומצאתי שכתב כעין סברא זו [בית מאיר, אבן העזר] בצלעות הבית, סי' ה, גבי איסור מינקה, דהוי טובת התינוק ותקנתו, רק שלא הביא ראיה לזה. עיין שם'.

ועתה מגיע המשיב לעניינו של הבעל: 'ובנידון דידן, כיון שתיקן רבנו גרשום מאור הגולה לטובת האשה, איך אפשר לנו לוותר על זכותה בשביל [=מחשש] שיצא הוא לתרבות רעה? ואין שייך בזה זכות, דודאי לא תתרצה לזה. ובאמת עסק קידושין וגירושין שבין איש לאשתו לא גרע משארי קניינים... ואם כן, אצלינו שיש תקנת רגמ"ה, הרי נתחייב לה באופן זה בשעת הקדושין, דאדעתא דמנהג ותקנתא דרבנן קידשה. וכן היא נתקדשה על דעת זה. ובוודאי אסור לו לגרשה, דהוי כגוזלה... ומפקיע שיעבודה שיש לה עליו קודם זמנו. ואם כן, אסור להציל את

¹⁷ שו"ת דברי מלכיאל, חלק ג, סימן קמד. ראה למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה

עצמו בממון חבירו, ואין שום מקום להתיר לו לגרשה בעל כרחה או לישא אשה על אשתו'.

ומסקנתו: 'היוצא לנו מזה, שחלילה, חולין הוא להתיר לגרש בעל כרחה או לישא אשה על אשתו, בשביל שאומר שיצא לתרבות רעה, או אף אם רואין שיוצא לתרבות רעה... להתיר לעשות איסור, בשביל שלא יצא לתרבות רעה, ומכל שכן באיסור שנוגע בין אדם לחבירו, ודאי שאין שום מקום לזה, כמו שכתבתי לעיל'.

הוצאת שם רע לשם הבאת שלום

א. תשובת ר' משה איסרלש

דיון מאלף בשאלה: האם מותר להוציא שם רע על אדם כדי להשיג מטרה חשובה כמו הבאת שלום? אנו מוצאים בתשובה המובאת בקובץ שו"ת הרמ"א¹⁸, ר' משה איסרלש¹⁹.

התשובה אינה מובאת בשלמותה (בסופה נאמר: 'עד כאן מצאתי בהעתק'), ומאחר שכן, היא אף נעדרת חתימת המשיב, ואין אנו יודעים בכירור שהרמ"א הוא אמנם המשיב (להלן נראה שאמנם יש מי שהטיל ספק, אם יצאה התשובה מתחת ידו של הרמ"א).

אף הרקע של התשובה אינו ברור. בפתח התשובה מקדים המשיב מילים הנראות כמין חידה, ואומר כי את עניין המעשה יבין הקורא מתוך התשובה עצמה: 'כתב התנצלות בעניין מעשה שנעשה בשנות טעמים²⁰ מפני רדיפת שלום, יבינו הקורא מעצמו מתוך דברי עניין ההתנצלות בעצמו'.

ואמנם אחרי ברור ההלכה, כותב המשיב דברים אחדים הנוגעים להשתלשלות האירועים. אולם אף דברים אלה אינם ברורים דיים. מתוך נוסח התשובה עולה שבקהילה מסוימת נתגלעה מחלוקת חריפה שאיימה לפרק את הקהילה כולה: 'וזה המעשה אשר אירע, לא ראינו מעשה מעולם כזה לרוע... ובה נתמוטטו עמודי ארץ ויסודיה, והיה לחוש פן יפוק ח"ו חורבא מיניה [=פן תצא חס ושלום תקלה ממנו] מאת פני המלך והשרים לגרש כל העם הזה כולו, כהניה ושריה. והנה ידוע לכל, כי קהלתנו היא ת"ל [=תהילה לאל] כעת נחלת ישראל

¹⁸ שו"ת הרמ"א, סימן יא. וראה י' בן ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 288.

¹⁹ ר' משה איסרלש, קראקא רפ"ה (1525) לערך – של"ב (1572). גדול פוסקי אשכנז בדורו של מחבר השולחן ערוך. בעל ההגהות, 'המפה', על השולחן ערוך. עסק גם בפילוסופיה ובקבלה. בהכרעותיו התבסס גם על הפסיקה האשכנזית, ובכך נעשה השולחן ערוך ספר מקובל על כל עם ישראל.

²⁰ ביטוי מרוכך לשקר, על משקל 'בשנתו את טעמו' (תהלים לד, א).

הנשארה. וכמעט אבדנוה ח"ו בסבת זה הקטט, אשר בינינו האמת היתה נעדרת'.

השאלה שדן בה המשיב הייתה, האם לשם השכנת שלום בקהילה, מותר לעבור על איסור הוצאת שם רע? מוציאי הדיבה קיוו, שאם ישנו את טעמם, כלומר ישקרו אודות מישהו מהקהילה, יעלה בידם להחזיר את השלום על כנו.

דעת המשיב היא, שלשם השכנת שלום, מותר היה לעבור על איסור הוצאת שם רע. תשובתו בעניין זה נחלקת לשני חלקים: בחלק הראשון, הוא מפרט את נימוקי ההיתר; ובחלק השני, הוא דוחה השגות שאפשר היה להעלות כנגד ההיתר. הבה נהלך בעקבותיו.

1. מותר לשנות מן האמת מפני השלום

המקור הראשון בתשובה שלפנינו הוא סוגיית התלמוד במסכת יבמות²¹: 'ואמר רבי אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר: "אביך צוה" וגו', "כה תאמרו ליוסף אנה אנה נא" וגו' [בראשית נ, טז-יז]. ר' נתן אומר: מצוה, שנאמר: "ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני" וגו' [שמואל א' טז, ב]. דבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום, שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו. דמעיקרא כתיב "ואדוני זקן" [בראשית יח, יב], ולבסוף כתיב "ואני זקנתי" [שם, יג]²².

²¹ יבמות סה ע"ב.

²² וראה: הרב י"מ לאו, 'אמת ואי אמת – מפני דרכי שלום', תורה שבעל-פה כא (תש"ס), עמ' פח, שם ביקש הכותב לומר כי דעתו של ר' אילעא – שמותר לשנות – היא דעתם של בית שמאי, של מדרשי חז"ל ושל התלמוד הירושלמי (וכך פסק הרמב"ם). ולצד שני, דעת ר' נתן – שמצווה לשנות – היא דעתם של בית הלל ושל סוגיות שונות בתלמוד הבבלי (וכך פסקו הרי"ף, הרא"ש, הטור והשולחן ערוך). וראה: שו"ת מכתם לדוד, אורח חיים, סימן ז, בתשובת ר' אברהם סגרי, אב"ד קסאלי; שו"ת עטרת חכמים, לר' ברוך תאומים פרנקל, אבן העזר, סימנים כט-ל, בהסברת דברי 'תנא דבי אליהו' (סדר אליהו רבה, פרק ד, מהדורת איש שלום, עמ' 17), על הפסוק 'שימו איש חרבו על ירכו' וגו' (שמות לב, כז); שו"ת תורה לשמה, לר' יחזקאל כחלי = ר' יוסף חיים, סימן ססד (ובו מובאים מכל התלמוד עניינים שהתירו לשנות בהם) וסימן שעא; החפץ חיים, לר' חיים פאלאגי, סימן יט; הלל

התורה מצווה אותנו: 'מדבר שקר תרחק' (שמות כג, ז). אולם התלמוד מביא שתי דעות המצמצמות את החובה לדבר אמת, כשהמטרה היא השגת שלום: לדעת ר' אלעזר בר' שמעון, מותר לשנות בדבר השלום; ואילו לדעת ר' נתן, מצווה לשנות. ר' אלעזר בר' שמעון מבסס את דעתו על מעשה אחי יוסף, ששינו מן האמת, כשסיפרו לו לאחר מות יעקב: 'אביך צוה לפני מותו לאמר. כה תאמרו ליوسف, אנא שא נא פשע אחיך וחסאתם כי רעה גמלוך, ועתה שא נא לפשע עבדי אלוהי אביך'. דבר זה לא היה אמת, שהרי אביהם לא ציווה כן, אלא ששינו בדבריהם מפני השלום. ר' נתן מבסס את דעתו על המסופר בספר שמואל. כאשר ה' שולח את שמואל למשוח את אחד מבני ישי למלך, שמואל מהסס לקבל את השליחות מתוך פחד מתגובתו האלימה של שאול: 'איך אלך, ושמע שאול והרגני'. על כך עונה לו ה': 'עגלת בקר תקח בידך, ואמרת לזבוח לה' באתי' (שמואל א', שם). כלומר, ה' מדריך את שמואל, שיתחזה כהולך להקריב קרבן, ובכך לא תהיה לשאול עילה לפגוע בו. בהמשך הסוגיה מביא התלמוד גם את שיטת דבי ר' ישמעאל, ולפיה 'גדול השלום', שכן הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו שינה מן האמת כדי לשמור על השלום בין אברהם לשרה. המשיב מתכוון לומר, שכשם שמותר לעבור על איסור שקר כדי לגרום לשלום, כך מותר לעבור על איסור הוצאת שם רע כדי לגרום לשלום.

2. מותר למחוק שם ה' מפני השלום

המקור השני שהתשובה מסתמכת עליו לקוח מתוך סיפור אגדה שמוכח בתלמוד, במסכת מכות²³, בעניין דוד ואחיתופל. אגדת התלמוד מספרת

דוד ליטוואק, מדבר שקר תרחק, ברוקלין תשמ"ו, עמ' נב-נג; יעקב יחזקיה פיש, תתן אמת ליעקב, מהדורה ג', ירושלים תשמ"ב, עמ' סו-ע; נ' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית (ירושלים תשל"ג), פרשת וירא, עמ' 403: המותר לשנות מפני השלום; Mark Dratch, "Nothing but the truth," *Judaism* 37 (1988), pp. 218-228.

²³ מכות יא ע"א. וראה עוד נ' רקובר, זכות היוצרים במקורות היהודיים, ירושלים תשנ"א, עמ' 27 ואילך; 'אם ביקשת ליחנק - היתלה באילן גדול'.

שדוד המלך, שהיה מנוע מלהקים את בית המקדש, ביקש בכל זאת להיות שותף במשהו בבניין הבית, והחל לחפור את יסודותיו. כתוצאה מהחפירה פרצו ועלו מי התהום, ואיימו להציף את העולם כולו. דוד, שרצה להחזיר את המים למקומם ולמנוע את ההצפה, התלבט בשאלה הלכתית: הוא ידע, שכדי להפסיק את ההצפה עליו להטיל לתוך המים חתיכת חרס ועליה רשום שם ה'. אולם הוא חשש שהדבר אסור, מאחר שהמים עלולים למחוק את השם, והלוא מחיקת שם ה' אסורה מן התורה (כך דרשו חז"ל מהפסוק 'לא תעשון כן לה' אלהיכם' [דברים יב, ד]). דוד מפציר במי שיודע מהו הפתרון לשאלה, שיאמר את דברו²⁴. ואכן, אחיתופל משיב לו, שמותר להטיל את חתיכת החרס למים. וכך נאמר בתלמוד: 'אמר רב יהודה אמר רב... שבשעה שכרה דוד השיתין, קפא תהומא, בעי למישטפיה לעלמא [=צף התהום, וביקש להציף את העולם]. אמר להו: מהו לכתוב שם אחספא ומשדא בתהומא, דליקו אדוכתיה? ליכא דאמר ליה מידי [=אמר להם: מהו לכתוב שם על חרס ולהשליך לתהום, שיעמוד במקומו? לא נמצא מי שאמר לו דבר]. אמר: כל היודע דבר זה ולא אמרו, יחנק בגרונו. נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו. אמר: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה תורה: שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, כל העולם כולו לא כל שכן?! א"ל: שרי [=מותר]!"

אחיתופל מגיע למסקנה שמותר לדוד למחוק את שם ה' כדי להציל את העולם, על ידי שלמד 'קל וחומר' מדין אישה סוטה, המפורש במקרא, במדבר ה, יא-לא. הכהן מזהיר את האישה מפני מה שעלול לקרות לה אם היא משקרת, ובדבריו אלה מופיע שם ה' פעמיים. ונאמר שם, בפסוק כג: 'וכתב את האלות האלה הכהן בספר, ומחה אל מי המרים'. ומכאן שמחייית הדברים במים תגרום למחיקת שם ה'.

²⁴ לכאורה תמוה, שאם יש בדבר משום הצלת העולם כולו, הרי אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש? וראה הגהות הרש"ש, מכות, שם, שמסביר שלדוד היה הדבר פשוט שמותר משום פיקוח נפש, אלא שלא רצה להורות הלכה בפני רבו אחיתופל (לפי רש"י, סוכה גג ע"א, ד"ה מי איכא דידע, שכתב שם: 'דוד לא היה מורה הלכה בפני רבו אחיתופל, והוא היה שם').

המשיב אומר לענייננו: 'וקל וחומר הוא מסוטה, שאמרה תורה לעבור מצות לא תעשה בשביל הבאת שלום בין איש לאשתו, כל שכן בין שארית ישראל המפוזרין מעט הנה מעט הנה, שומרי מצות השם יתברך ודתו, שעת לעשות לה' להפיר תורתו כדי להביא שלום על ישראל ולהסיר מביניהם דברי ריבות וקטטות אשר בינותם ולהרים מכשול מדרך עמנו, פנות דרך מן התקלות'.

מדברי המשיב אנו שומעים שה'קל וחומר' הוא: אם התירו לעבור עברה לשם הבאת שלום בין איש לאשתו, קל וחומר שכדי להביא שלום בין חברי קהילה שלמה יש להתיר זאת. אפשר להציג את ה'קל וחומר' בתרשים הבא:

שלום בין בני זוג < איסור (מחיית שם ה')
 שלום בתוך קהילה שלמה < שלום בין בני זוג
 =====
 שלום בתוך קהילה שלמה < איסור (הוצאת שם רע)

המשיב מבקש לשכנע אותנו שהשלום בתוך הקהילה עולה בחשיבותו על השלום בין האישה הסוטה ובעלה. נוסף על העובדה שיש עדיפות לרבים על פני היחיד, השלום בתוך הקהילה הוא עניין חיוני: בגלות, הקהילה היא מסגרת קיומית, ואם תתפרק הקהילה, עלולות להיות לכך השפעות קיומיות הרות אסון, מה שאין כן באישה סוטה.

אשר לביטוי 'עת לעשות לה' להפיר תורתו', ביטוי זה לקוח מן הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהלים קיט, קכו). על פי פשוטו, פסוק זה אומר, שכאשר הרשעים מפריים את התורה, זו השעה להתחזק ולעשות למען ה' ותורתו. אולם חכמים דרשו מפסוק זה²⁵, שלפעמים למען התורה מותר לעבור על דברי תורה: 'הפרו תורתך' (כציווי, ולא כתיאור מצב), משום 'עת לעשות לה'²⁶. דוגמה לכך מביא רש"י²⁷ מאליהו בהר הכרמל, שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות, 'משום דעת

²⁵ ברכות סג ע"א.

²⁶ ראה דברי הרמב"ם: למעלה, פרק ראשון, ליד ציון הערה 20; ובהערה 21, בראשה.

²⁷ רש"י, ברכות, שם, ד"ה מסיפיה. וראה למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 72.

לעשות סייג וגדר בישראל לשמו של הקדוש ברוך הוא'. אין המשיב מביא דרשה זו של חז"ל בתור מקור עצמאי להיתר, אלא הוא משתמש בה כדי לחזק את מה שאמר, שעל יסוד ה'קל וחומר' מותר לעבור על איסור הוצאת שם רע. מיד נראה, שבמקום אחר בתשובה, הוא מביא כיסוד להיתר נימוק קרוב לזה: 'גדולה עברה לשמה'.

3. 'גדולה עברה לשמה'

כפי שראינו, ראיותיו הראשונות של המשיב הן מן ההיתר לשנות בדבר השלום ומן ההיתר למחוק את שם ה' למען השלום בין אישה סוטה לבעלה. אבל הוא אינו מסתפק בראיות אלו, והוא מוסיף: 'ואם כן, אומר שהוא הדין שדוחה לאו של מוציא שם רע²⁸, דמותר להוציא שם רע אם כוונתו לשמים ולתכלית טוב, כדי לעשות שלום, על דרך שאמרו בנזיר, פרק מי שאמר הריני נזיר: "גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה"'. וראייה מיעל'. הראייה מיעל היא מן המסופר בתלמוד²⁹, כפי שראינו למעלה, שיעל נבעלה לסיסרא כדי להציל את ישראל.

4. סייג להיתר

ראינו שלדעת המשיב ייתכנו כמה יסודות שעליהם ניתן לבסס את ההיתר להוציא שם רע למען השלום. אבל להיתר זה יש סייג חשוב: תנאי בל יעבור הוא, שכוונתו הכנה של מוציא השם הרע תהיה לשם מצווה, ושלא יעשה זאת משיקולים אישיים כלשהם. המשיב מזהיר, שה' – שהוא בוחן כליות ולב, ויודע את כוונתו האמתית של האדם – יידע להעניש את מי שמנצל את ההיתר כדי להוציא שם רע מתוך כוונה פסולה, ואומר: 'אך הלב יודע, אם לעקל אם לעקלקלות³⁰'. אמנם הוא על דרך שאמרו רז"ל בנזיר³¹, פרק מי שאמר: "וצדיקים ילכו בם, ופושעים יכשלו בם" (הושע יד, י). משל ללוט ושתי בנותיו: הם נתכוונו

²⁸ וראה: למעלה, הערה 1; להלן, הערה 64.

²⁹ נזיר כג ע"ב. ראה למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 1.

³⁰ על פי סנהדרין כו ע"א.

³¹ נזיר כג ע"א.

לשם מצוה, עליהם נאמר: "וצדיקים ילכו בם"; הוא, שנתכוין לשם עברה, עליו נאמר: "ופושעים יכשלו בם".

5. פרסום ההיתר

המשיב מתלבט אם ראוי לפרסם היתר זה, מחשש שאנשים שאינם הגונים עלולים לנצל אותו לרעה. אולם הוא מגיע למסקנה שאין לו להימנע מלפרסם את תשובתו, על סמך דברי רבן יוחנן בן זכאי, המובאים בתלמוד, שעניינם המסחר ההוגן.

ואלה דברי התלמוד, במסכת בבא בתרא, שעליהם הסתמך המשיב³²:
'תנו רבנן: אין עושין את המחק צדו אחד עב וצדו אחר קצר. לא ימחוק בבת אחת, שהמוחק בבת אחת רע למוכר ויפה ללוקח. ולא ימחוק מעט מעט, שרע ללוקח ויפה למוכר³³. על כולן אמר רבן יוחנן בן זכאי: אוי לי אם אומר, אוי לי אם לא אומר; אם אומר, שמא ילמדו הרמאין; ואם לא אומר, שמא יאמרו הרמאין: אין תלמידי חכמים בקיאים במעשה ידינו. איבעיא להו: אַמְרָה או לא אמרה? אמר רב שמואל בר רב יצחק: אמרה, ומהאי קרא אמרה: כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם (הושע יד, י)'.
רבן יוחנן בן זכאי מספר אפוא, שהוא התלבט אם ללמד הלכות אלו,

³² בבא בתרא פט ע"ב.

³³ אחת הדרכים שנהגו אצל הסוחרים בתקופת המשנה והתלמוד, כשביקשו לשקול גרעיני תבואה או כל מוצר אחר, הייתה למלא כלי שמידתו קבועה. כשהמידה הייתה גדושה (עולה מעל שפת הכלי), היה צורך 'למחוק את המידה'. כלומר, העבירו מעל שפת הכלי חתיכת עץ, ובאמצעותה היו מסלקין את מה שעולה מעבר למידה, כדי שהמידה תהיה ישרה (הוא הנקרא בלשון המשנה 'מידה מחוקה'). הברייתא שלפנינו מונה שתי הלכות, הבאות להזהיר מפני רמאות אפשרית בפעולת המחיקה: אסור שחתיכת העץ, שמוחקים בה את המידה, תהיה עם בליטה מצדה האחד ושקע מצדה השני, שכן הסוחר עלול לנצל זאת ולרמות: כשהוא מוכר, הוא ימחק עם צד הבליטה כדי להוציא מן המידה כמה שיותר; וכשהוא קונה, הוא ימחק עם הצד שיש בו שקע כדי להוציא ממנה כמה שפחות. כמו כן פעולת המחיקה צריכה להיעשות במהירות סבירה, שאם לא כן עלולים להוציא מן המידה יותר מדי (כשעושים את הפעולה באטיות) או פחות מדי (כשעושים את הפעולה במהירות).

שכן אנשים בלתי הגונים עלולים ללמוד מהן שיטות פעולה פסולות. אולם בסופו של דבר, הוא הכריע שאין לו להימנע מכך. בעקבות דרכו של רבן יוחנן בן זכאי, הלך גם המשיב שלפנינו, ופרסם את תשובתו: 'ומה מאוד נמלצו בזה דבריהם, באמרם בזה במסכת בבא בתרא, וזה לשונם: "אוי לי אם אומר, אוי לי אם לא אומר", ולבסוף אמרה, כדלעיל'.

6. האם השלום דוחה גם עברות שבין אדם לחברו?

לאחר מכן מבקש המשיב להתמודד עם השגה הנוגעת להבחנה המפורסמת בין עברות שבין אדם למקום ובין עברות שבין אדם לחברו, שמקורה במשנה, מסכת יומא³⁴: 'עברות שבין אדם למקום – יום הכיפורים מכפר. עברות שבין אדם לחברו – אין יום הכיפורים מכפר, עד שירצה את חברו'.

הייחוד של עברות שבין אדם לחברו הוא בזה, שיום הכיפורים אינו מכפר עליהן בלא הסכמת הנפגע. מניין לנו אפוא שאין צורך בהסכמתו של הנפגע בעניינים אחרים שאינם קשורים לתשובה, כגון כשמבקשים לפגוע בו במטרה להשיג שלום? אף שאיסור מחיקת שם ה' נדחה מפני השלום, אין להסיק מכך שאיסור הוצאת שם רע נדחה אף הוא מפני השלום. איסור זה הוא בין אדם לחברו, וייתכן שאין לדחותו בלא הסכמת חברו. כך מנסח המשיב את ההשגה: 'דלא דמי להא, אלא להא דאמרינן פרק בתרא דיומא: "עברות שבין אדם למקום, יום הכיפורים מכפר, ושבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר" כו'. ואם כן, יאמר נמי, דלא עדיף השלום מיום הכיפורים, ואינו דוחה אלא עברות שבין אדם למקום. אבל עברות שבין אדם לחברו, אינו דוחה'.

ברם, המשיב דוחה את ההשגה, משום שלדבריו יש בידו הוכחה שאיסור הוצאת שם רע נדחה מפני איסור מחיקת שם ה' (ומכאן ראייה שבעברות שבין אדם לחברו הסכמת הנפגע אינה דרושה). כיצד מוכיח המשיב שאיסור מחיקת שם ה' דוחה את איסור הוצאת שם רע? זה

³⁴ משנה יומא ח, ט.

אינו כלום, וראייה מהא דגרסינן, פרק קמא דסוטה³⁵: "ואומרים לה: בתי, הרבה יין עושה" כו', עד "עשי למען שמו הגדול הנכתב בקדושה" כו'. ואומרים לפניו דברים שאינה כדאית לשומען, היא וכל משפחות בית אביה כו'. ובגמרא על אותה משנה³⁶: "מאי היא?", ומפרש, שאומרים בפניה מעשה כתובים הראשונים: "יהודה הודה ולא בוש, ראובן הודה" כו'. ובסמ"ג ובמשנה תורה, שחבר הרמב"ם, הלכות סוטה³⁷: "ואומרים לפניו מעשה ראובן כפשוטו". והנה קשה לי על זה, הרי אמרו ז"ל, פרק במה בהמה³⁸, "כל האומר ראובן חטא, אינו אלא טועה". גם אמרו במגילה, פרק הקורא את המגילה, במשנה³⁹: "מעשה ראובן נקרא [בציבור] ולא מתרגם". ופירש אדון המפרשים, רש"י ז"ל, "משום גנותו". ואם כן קשה, וכי מפני הטמאה הזאת, שלא תשתה ותמות, ובודאי אינה כדאית לשמוע, נוציא שם רע על ראובן הצדיק, ונאמר שחטא, ונכחיש המקרא שנאמר, ומעיד עליו שלא חטא, שנאמר: "ויהיו בני יעקב שנים עשר" [בראשית לה, כב]? ואמרו ז"ל⁴⁰: מלמד שכולם צדיקים ושנים, שלא חטא ראובן. ואלא על כרחך לומר, שהטעם הוא, כדי שלא ימחק השם הנכתב בקדושה ובטהרה, כמו שאמרינן: "עשי לשמו הגדול, שלא ימחה על המים".

המשיב מוכיח מהלכות שנאמרו בעניינה של אישה סוטה, כי איסור הוצאת שם רע נדחה מפני איסור מחיקת שם ה'. בתלמוד נאמר, שבשעה שמשדלים את האישה הסוטה להודות במעשיה, מביאים בפניה דוגמאות של אנשים שהודו במעשיהם הרעים, ובהם ראובן. מעשהו של ראובן מסופר בספר בראשית: 'ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו, וישמע ישראל' (לה, כב). על פי פשוטו, הפסוק הזה מספר על עברה חמורה של ראובן. לכן אומרים לסוטה:

³⁵ משנה סוטה א, ד.

³⁶ סוטה ז ע"ב.

³⁷ רמב"ם, הלכות סוטה, פרק ג, הלכה ב: 'ומגידין לה מעשה יהודה ותמר כלתו, ומעשה ראובן בפלגש אביו על פשוטו'.

³⁸ שבת נה ע"ב.

³⁹ משנה מגילה ד, י.

⁴⁰ ראה רש"י, בראשית לה, כב; ומקורו בשבת נה ע"ב.

כשם שראובן לא התבייש, והודה על חטאו הנורא, אף את למדי ממנו, והודי גם את על חטאך.

אולם, לדעת חז"ל⁴¹, אין להבין את המסופר על ראובן כפשוטו. על פי המדרש, ראובן לא שכב עם בלהה, אלא שלאחר מות רחל, הוציא ראובן את מיטתו של יעקב מאוהלה של בלהה (שפחת רחל), והניחה באוהלה של לאה אמו, כדי שיחזור אביו אליה, וכדברי רש"י⁴²: 'מתוך שבלבל משכבו, מעלה עליו הכתוב כאילו שכבה'⁴³. ברוח הדברים האלה נאמר בתלמוד: 'כל האומר ראובן חטא, אינו אלא טועה'. ובמקום אחר נקבע, שכדי שלא לפגוע בכבודו של ראובן, אין לתרגם את הפסוק הזה, המדבר על מעשהו של ראובן, בשעת קריאת התורה, כדי שהעם לא יבין את הנאמר בו כפשוטו⁴⁴.

נמצא אפוא, שעל אף שלפי דברי חז"ל, ראובן לא חטא, מספרים לאישה הסוטה את מעשהו של ראובן כפשוטו, כאילו חטא, כדי לשדל אותה להודות במעשיה, אף על פי שמוציאים שם רע על ראובן, וטעם הדבר הוא כדי לשרת מטרה חשובה.

לדעת המשיב, שידול האישה הסוטה להודות נועד כדי למנוע את מחיקת שם ה'. ואם מקבלים הנחה זו, הרי מוכח שהוצאת שם רע, שהיא איסור שבין אדם לחברו, נדחית מפני מחיקת שם ה', שהרי מוציאים שם רע על ראובן כדי למנוע את מחיקת שם ה'. אם אכן איסור הוצאת שם רע נדחה מפני איסור מחיקת שם ה', לא

⁴¹ שבת נה ע"ב.

⁴² רש"י, בראשית לה, כב.

⁴³ וראה פירוש בעלי התוספות על התורה, דעת זקנים, בראשית, שם, שחז"ל פירשו וניקדו: וישכב. כלומר, מנע את שכיבתה, כמו שלשון 'שורש' הופכת את משמעותה בבניין כבד, כמו בפסוק 'ובכל תבואתי תשרש' (איוב לב, יב). וראה ט' פרשל, 'ראובן לא חטא', הצופה, ט"ו בכסלו תשנ"ה (18.11.94).

⁴⁴ וראה: הרב א' נבנצל, שיחות לספר בראשית, ירושלים תש"ן, עמ' שסט-שעא: 'כל האומר ראובן חטא - אינו אלא טועה'; א' שנאן וי' זקוביץ, מעשה ראובן ובלהה, מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ד; א' שנאן, מקרא אחד ותרגומים הרבה: ספורי התורה בראי התרגומים הארמיים, תל-אביב 1993, עמ' 31-36.

זו בלבד שאין מקום לערער עוד על הנימוק השני להיתר (שמפני השלום מתירים למחוק את שם ה'), אלא נימוק זה נמצא מחוץ יותר: אם איסור מחיקת שם ה' נדחה כדי להשכיך שלום בין הבעל ואשתו, קל וחומר שאיסור הוצאת שם רע (שהוא נדחה מפני איסור מחיקת שם ה') צריך להידחות מפני השכנת שלום בקהילה שלמה. כלומר, לא זו בלבד שהערך שעומד להגנה (שלום בתוך קהילה שלמה לעומת שלום בין בני זוג בלבד) חשוב יותר, אלא שהאיסור הנדחה, שיש לעבור עליו לשם כך (הוצאת שם רע), חשוב פחות (מאיסור מחיקת השם): 'והנה מעתה נדון קל וחומר בנדון דידין: ומה [איסור] מחיקת השם יתעלה, שנדחה מפני השלום, אפילו הכי דוחה הוצאת לעז על בני אדם הכשרים; הבאת שלום, שדוחה מחיקת השם, אינו דין שידחה הוצאת שם רע?! ואם בהבאת שלום שבין איש לאשתו כך, על אחת כמה וכמה הבאת שלום שבין משפחה ועיר וכרך. ומהשתא ליכא למפרך ולומר: מה להתם, פירוש לסוטה, שכן אינה דוחה אלא עברה שהיא רע לשמים לחוד, אבל עברה שהיא רע לבריות ולשמים שמא אינו דוחה? דזה אינו, דהרי אפילו מחיקת השם דוחה אותו [את העברה שהיא רע לבריות], הבאת שלום על אחת כמה וכמה. וקל להבין על מי שבקי בדרכו של קל וחומר ומידותיו, דתו ליכא למיפרך על קל וחומר זה ואודותיו'.
אפשר לסכם את הדברים בתרשים הבא:

שלום בתוך קהילה שלמה	<	שלום בין בני זוג (על פי ההיגיון)
שלום בין בני זוג	<	איסור מחיקת שם ה' (מוכח מדין אישה סוטה, ששם מוחקים את שם ה' על המים כדי להשכיך שלום בין בני הזוג)
איסור מחיקת שם ה'	<	איסור הוצאת שם רע (מוכח גם כן מדין אישה סוטה, ששם מוציאים שם רע על ראובן, כדי שתודה האישה, ותימנע מחיקת שם ה')

פרק חמישי: עברה שבין אדם לחברו מול ערך אחר

====שלום בתוך קהילה שלמה < איסור הוצאת שם רע

דרך ההוכחה היא אפוא זאת:

א < ב; ב < ג; ג < ד

====א < ד

7. האם מותר להקריב את היחיד למען הרבים?

הוצאת שם רע על היחיד למען השכנת שלום בקהילה יש בה משום הקרבת אינטרס של היחיד למען הרבים. כיוון שכן, יש לבחון זאת לאור השאלה: האם אמנם מותר להקריב את היחיד למען הרבים? לכאורה, אין הדבר כן, שהרי התוספתא קובעת, במסכת תרומות⁴⁵, שאם אמרו גויים לישראל: 'תנו לנו אחד מכם ונהרגו, ואם לאו נהרוג את כולכם', עדיף שייהרגו כולם, ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. אם כן, אין למסור את היחיד, אף אם על ידי מסירתו יינצלו הרבים. ברם, בהמשך התוספתא נאמר, כי אם ייחדו הגויים את היהודי האחד, ואמרו: 'תנו לנו את פלוני', כי אז מותר להסגירו. כך אומר המשיב: 'ואל תשיבני מהא דאמרו, פרק ח דתרומה⁴⁶: "נשים שאמרו להם כותים: תנו לנו אחת ונטמא אותה, ואם לאו הרי אנו מטמאים כולכם – יטמאו כולן, ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". ואמרינן בירושלמי על הדא מתניתין⁴⁷: "סיעת בני אדם המהלכים בדרך, ופגעו בהם כותים, ואמרו להם: תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו, ואם לא נהרוג כולם – אפילו כולן נהרגין, לא ימסרו נפש אחד מישראל. ייחדו להם אחד, כגון שבע בן בכרי, ימסרו ואל יהרגו כולם". אם כן, שמע מינה, כי לא [=כשלא] ייחדו, אסור להציל נפשות רבות בנפש אחד מישראל, אע"פ שגם הוא

⁴⁵ תוספתא תרומות ח, יב; ראה על כך, נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק שני: "'יהרגו כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל'".

⁴⁶ משנה תרומות ח, יב.

⁴⁷ ירושלמי, תרומות, פרק ח, הלכה ד. דברי הירושלמי לקוחים מן התוספתא שהזכרנו.

יהרג עמהם. מוטב שימותו כולן זכאין, ואל ימות אחד מהן, והם חייבים'.

המשיב הולך בשתי דרכים כדי להוכיח כי בענייננו אין איסור להקריב את היחיד למען הרבים. ראשית, יש להבחין לדבריו בין דין התוספתא, שבה המסירה (=ההסגרה) היא בפעולה, לבין הנידון שלפנינו, שבו הוצאת השם הרע אין בה משום פעולה, אלא אמירה בלבד: 'מכל מקום נראה לי שאף בזה לא סרנו ימין ושמאל מן הדרך, כי יש לחלק בין שמוסרין אותו בידים להריגה או לטומאה. וזה אסור. אבל דברים בעלמא לאו כלום הוא, ושרי. ותדע, דהרי לא נקט שם אלא "תנו לנו אחת מכם ונטמא אותה" או "נהרוג אותו". ואף שם לא אסר אלא לישא וליתן בידים; מדנקט "לא ימסרו", ולא אמר "ולא יתנו", שמע מינה דלא אסור אלא נתינה מיד ליד, דהיינו מסירה'⁴⁸.

זאת ועוד. הנידון שלפנינו דומה למה שמובא בהמשך דברי התוספתא על 'ייחדו אחד מהם', משום שכאן דרשו להוציא שם רע על אדם מסוים: 'ועוד, דהרי אם ייחדו להם אחד, שרי. ובגדון דידן, ייחד לנו אחד מהם, שאומר האויב כי נפשותיהם של אלו היה מבקש, כמו שנתבאר'.

אמנם המשיב מודה כי מעשה זה, אף שנעשה כדין, אין בו משום 'משנת חסידים'. הכוונה היא למה שמובא בתלמוד הירושלמי⁴⁹ על עולא בר קושב, שהמלכות רדפה אחריו, והלך וברח אל ר' יהושע בן לוי. לאחר שהקיפה המלכות את המקום, מסר ר' יהושע בן לוי את עולא בר קושב למלכות, לבל תיפגע העיר. התלמוד מספר, שאליהו הנביא, שהיה רגיל להתגלות אל ר' יהושע בן לוי, שוב לא נגלה אליו. צם ר' יהושע בן לוי כמה צומות עד שנגלה אליו. אמר לו אליהו לר' יהושע בן לוי: וכי אני מתגלה למלשינים?! על כך טען ר' יהושע בן לוי: וכי לא כ'משנה' עשיתי?! כלומר, וכי לא נהגתי כפי דין המשנה, שאם ייחדו, מותר להסגיר?! השיב לו אליהו: וכי 'משנת חסידים' היא זו?! כלומר,

⁴⁸ ראה שו"ת דבר יהושע, לר' יהושע אהרנברג, חלק ג, סימן כה, שמסתמך על הבחנה זו של הרמ"א.

⁴⁹ ירושלמי, תרומות, שם.

וכי נהגת כפי הדרך הנאותה לאנשים חסידים, העושים לפנים משורת הדין? כלפי דברים אלה מודה המשיב, כי בענייננו אמנם לא פעלו אנשי הקהילה כ'משנת חסידים', אבל מכל מקום עשו כדין: 'ואף על גב דבירושלמי דהתם איתא עובדא: "האי בר נש דתבעתיה מלכותא, וערק ללוד לגבי ר' יהושע בן לוי, ואקיף מלכא מדינה, ויהיב להו. והוה אליהו רגיל דמתגלי ליה. תו לא אתגלי ליה. צם כמה צומין, עד דאתגלי ליה. אמר ליה: לדילטור אנא מתגלי? אמר ליה: ולא כמשנה עשיתי? אמר ליה: וכי משנת חסידים היא זו?". אם כן, שמע מינה, דלחסיד אין לו לעשות. מכל מקום נאמר, אף כי לא משנת חסידים עשינו, מכל מקום כדין עשינו'.

ומכאן מסקנתו של המשיב: 'הרי הוכחנו בראיות דמותר לספר לשון הרע מפני השלום'.

ב. תגובת הרי"ז מינצברג

על תשובה זו, המובאת בשו"ת הרמ"א, משיג אחד מחכמי ירושלים בדור הקודם, הרב ישראל זאב מינצברג⁵⁰. הרב מינצברג מדגיש בפתח דבריו⁵¹, שתשובה זו אינה נושאת את חתימתו של הרמ"א עצמו, 'ואולי היא מגדול אחר, שכתב התנצלות זו להרמ"א'. לגופו של עניין, דעתו של הרב מינצברג היא, כי יסודותיה של התשובה 'רעועים המה', מן הטעמים הבאים:

1. אין להתיר לשנות אלא על דבר שכבר עבר

אשר להתיר לשנות בדבר השלום, מסתמך הרב מינצברג על המובא ב'ספר חסידים'⁵², מבית מדרשו של ר' יהודה החסיד⁵³, שהיתר זה הוא

⁵⁰ טורבין (פולין), תרל"ב (1872) – ירושלים, תשכ"ב (1962). שימש למעלה משישים שנה כ'מורה צדק' בירושלים.

⁵¹ שו"ת שארית ישראל, חלק אורח חיים, סימן יג.

⁵² ספר חסידים, סימן תכו (=סימן תתלא, במהדורת מקיצי נרדמים); הובא במגן אברהם, סימן קנו, ס"ק ב. וראה: הלל דוד ליטוואק, מדבר שקר תרחק, ברוקלין תשמ"ו, עמ' נה-נו.

רק בדבר שכבר עבר, ולא בדבר שיבוא: 'דע. אף על פי שאמרו: "מותר לשנות בדברי שלום", אם יבא נכרי או יהודי, ויאמר לאדם: תלוה לי מעות, ואינו מלוה לו ברצון, כי ירא פן לא יפרע לו, אינו יכול לומר: "אין לי". כי מה שאמרו, שמותר לשנות בדברי שלום, זהו בשכבר עבר הדבר'⁵⁴.

על פי זה, בענייננו אין מקום להסתמך על ההיתר לשנות בדבר השלום: הוצאת שם רע היא עניין הנוגע גם להבא, שהרי הוא פוגם לא רק באדם שמוציאים עליו שם רע, אלא גם בזרעו אחריו. לכן אין להתיר בעניין זה את השינוי מן האמת.

2. אין להתיר לשנות בשינוי גמור

יתרה מזאת, לדעת 'תוספות ישנים'⁵⁵ ולדעת הריטב"א⁵⁶, אין להתיר לצורך שלום 'שינוי גמור', כלומר שקר גמור או דבר שהוא בדוי

⁵³ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, הערה 48.

המשיג מעיר שלכאורה יש ראייה להיתר, ממה שמתר לומר לשון הרע על בעלי מחלוקת (על פי ירושלמי פאה, פרק א, הלכה א; הובא במגן אברהם, סימן קנו, ס"ק ב), וזאת כדי להשקיט את הריב, ומכאן שנדחה לא תעשה ועשה שבין אדם לחברו (על פי שערי תשובה, לרבנו יונה, סימן רכח, שלשון הרע נקרא בין אדם לחברו) מפני השלום (וגם הוצאת שם רע כלולה בלשון הרע). אבל, לדעת המשיג, אין לחוש לראיה זו, משום שלשון הרע כזה, שמתכוון להודיע לחבירו, כדי שידע להישמר ממזיקו – אין בזה איסור כלל. ואדרבא, חיוב עליו להודיעו... מה שאין כן מוציא שם רע, ואפילו לשון הרע אחרת, שבזה אינו מזיקו, בודאי אסור לומר, אפילו אם כונתו בזה לעשות שלום.

⁵⁴ אמנם יש לברר את טעם הדבר והאם אין סתירה לזה משמואל הנביא, ששינה בדבריו לְשֹׁאֵל בְּדַבֵּר שֶׁהוּא הַבָּא? וראה דבריו של ר' ראובן מרגליות, מקור חסד, על ספר חסידים, שם. וראה תתן אמת ליעקב (למעלה, הערה 22), עמ' סז – ע.

⁵⁵ תוספות ישנים, יבמות סה ע"ב. 'תוספות ישנים' הוא מהדורה ישנה של חידושים לתלמוד שחיברו בעלי התוספות, חכמי אשכנז וצרפת, בימי הביניים.

⁵⁶ חידושי הריטב"א, יבמות, שם. ריטב"א: ר' יום טוב בר' אברהם אשבילי. ספרד, ה"א ל' (1270) – ה"א ק' (1340) לערך. תלמיד של הרא"ה והרשב"א.

לחלוטין⁵⁷. ולכן בנידוננו אין להתיר הוצאת שם רע, משום שיש בכך משום 'שינוי גמור'.

3. השלום כשיקול למחיקת שם ה'

למעלה ראינו, כי המשיב הסתמך על מחיקת שם ה' לבירור דינה של אישה סוטה כראיה להיתר להוצאת שם רע למען השלום. אבל, לדעת הרב מינצברג, אין מקום להסיק מכך שערך השלום כשלעצמו (שלום בין הבעל לאשתו) די בו כדי להתיר עברה על איסור 'לא תעשה'. לביסוס השגה זו, הרב מינצברג מסתמך על תשובה של רב האי גאון⁵⁸. השאלה שנשאל עליה רב האי גאון הייתה⁵⁹: 'מי שיצרו נתגבר עליו, וקפץ ונשבע בתורה, כשהספר בידו, שאישה פלונית [שהוא נשוי לה] לא תהיה אשתו לעולם, ואחר כך מתחרט על שבועתו, ומקבץ בעלי תורה, ומוסר להם טענותיו ושבועתו – אם יש להם להתיר את שבועתו כדי לעשות שלום בין איש לאשתו, או לא?'

רב האי גאון פוסק באופן נחרץ: 'חייב לקיים [את שבועתו] ולגרש את אשתו, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא, אלא יגרשנה לאלתר, ויתן לה כתובתה. ואין בדבר זה משום לעשות שלום בין איש לאשתו'. ועתה דן רב האי גאון בהיתר למחוק את שם ה' כדי להביא שלום בין איש לאשתו, הסותר לכאורה את דבריו. וכך הוא אומר: 'ואי קשיא הא דאמרינן גבי סוטה⁶⁰: "ומה לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה תורה, שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים", הא לא קשיא. דהתם להוציא מידי ספק ומידי אסורא; אבל הכא מלתא אמר רחמנא: "לא תשא" (שמות כ, ו), ואמר: "כי לא ינקה" (שם), וכתבי: "נשבע להרע ולא ימיר" (תהלים טו, ד). הלכך יוציא ויתן כתובה, ואין בו משום לעשות שלום בין איש לאשתו'⁶¹.

⁵⁷ וראה: מדבר שקר תרחק, עמ' נג-נד.

⁵⁸ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 24.

⁵⁹ מובא בפסקי הרא"ש, נדרים, פרק ג, סימן ב; ומשם בשו"ת הרמ"א, סימן ק, אות י. והשווה שו"ת מהר"ם בר' ברוך מרוטנבורג, מהדורת פראג, סימן קכא.

⁶⁰ מכות יא ע"ב.

⁶¹ וראה הרב י"ש אלישיב, 'פסקים הערות והנהגות', מוריה כב, גיליון א-ב (אלול

אם כן, גם לענייננו אין ללמוד שמותר, ממה שהותר בסוטה.

4. מחיקת שם ה' לביורר דינה של אישה סוטה אינה עברה

זאת ועוד, הרב מינצברג מסתמך על מה שכתב הרמ"א באחת מתשובותיו⁶², כי הטעם להתרת מחיקת השם הוא משום שהמחיקה היא 'לצורך ותיקון, לא בדרך השחתה ואיבוד', ובאופן זה אין משום עברה על 'לא תעשה'. כלומר, אין זה שהאיסור נדחה מפני השלום, אלא שהאיסור אינו קיים כלל כשהוא נעשה למטרה של תיקון, מפני שהגדרת איסור המחיקה היא: מחיקה בדרך השחתה. ממילא אין ללמוד לענייננו ממחיקת שם ה', כיוון שאיסור הוצאת שם רע כולל בהגדרתו גם מצב שהיא נעשית לשם תיקון⁶³.

5. אין 'עשה' דוחה 'לא תעשה' במצוות שבין אדם לחברו

טעם נוסף שנותן הרב מינצברג לעמדתו, שהבאת שלום אינה מתירה לעבור על איסור הוצאת שם רע, יסודו בהבחנה בין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו. לדעתו של הרב מינצברג, הכלל האומר שמצוות 'עשה' דוחה מצוות 'לא תעשה' אינו אמור אלא במצוות שבין אדם למקום; ואילו במצוות שבין אדם לחברו, לא מצינו שידחה 'עשה' מצוות 'לא תעשה', אף אם ה'עשה' גם הוא בין אדם לחברו⁶⁴. כלומר, אסור לו לאדם לפגוע באדם אחר תוך הסתמכות על העובדה שעל ידי הפגיעה הוא יקיים מצוות 'עשה'. אם כן, אף בנידוננו המצווה

תשנ"ח), אות כא, עמ' ע-עא: 'האם שרי לעבור איסור משום שלום בית', שהסביר את פסקו של הרב האי גאון, שדווקא בסוטה, שמלבד עניין שלום בית, יש בו צד של בירור הספק והלבנת פנים, התירה התורה למחוק את השם, מה שאין כן באיסורים אחרים שאנו באים להתיר משום שלום בית בלבד, לא משמע שזה מותר. ומכאן מסקנתו, שאין לעבור על איסור ברכה לבטלה משום שלום בית.

⁶² שו"ת הרמ"א, סימן ק, אות י (ראה למעלה, הערה 59).

⁶³ ואף לדעת התשב"ץ (חלק א, סימן ב, ד"ה דע כי כל), שמחיקת השם בסוטה היא גזרת הכתוב, מכל מקום סיים שאין ללמוד מכאן היתר לדברים אחרים. ועוד הוא מביא מחולץ קמא ע"א ראה לכך שאין מצוות השלום דוחה איסורים אחרים.

⁶⁴ ראה להלן, ליד ציון הערה 71 ואילך. וראה למעלה, ליד ציון הערה 28.

של הבאת שלום אין בה כדי להתיר לעבור את העברה של הוצאת שם רע.

ראיה שבמצוות שבין אדם לחברו אין אומרים 'עשה' דוחה 'לא תעשה' מביא הרב מינצברג מן ההלכה הקובעת, שאפילו במקום סכנת נפשות אסור לו לאדם להציל את נפשו בממון חברו⁶⁵. ואף לפי מה שנפסק בשולחן ערוך⁶⁶, שמתור לאדם להציל את עצמו בממון חברו, אם הוא משתמש בממון חברו על מנת לשלם לו, הרי כאן אין כל אפשרות 'לשלם' לנפגע מהוצאת שם רע. תימוכין לעובדה שהוצאת שם רע היא דבר שאינו ניתן לתשלומין, יש בהלכה המובאת בדברי הרמ"א⁶⁷, שמי שנפגע מהוצאת שם רע, אינו צריך למחול לפוגע, משום שיש מי ששמע את הוצאת השם הרע אבל לא את ההתנצלות. וכך עולה גם מן הטעם שנתן ר' יואל סירקיס⁶⁸ להלכה זו: כיוון שהפגם הוא לדורות, אין מחילתו מועילה על זרעו אחריו⁶⁹.

אשר לראיה המובאת בשו"ת הרמ"א מסיפור מעשה ראובן, שמספרים אותו לסוטה כפשוטו, אף על פי שראובן לא חטא, והרי חוטאים בזה בהוצאת שם רע, שהיא חטא שבין אדם לחברו, לשם הבאת שלום בין איש לאשתו – אומר הרב מינצברג, כי יש לדחותה, משום שיש להבחין בין מוציא שם רע על המתים (כמעשה ראובן) לבין מוציא שם רע על החיים (כבנידון בשו"ת הרמ"א)⁷⁰.

מסקנתו של הרב מינצברג היא נחרצת: 'קיצור הדבר, דברי התשובה הנזכרת [=בשו"ת הרמ"א] נפלאו ממני, ולדעתי אין לסמוך על זה למעשה, כלל וכלל'.

⁶⁵ ראה: רמב"ם, הלכות חובל ומזיק, פרק ח, הלכה ד; רש"י, בבא קמא ס ע"ב, ד"ה ויצילה. וראה למעלה, ליד ציון הערה 3.

⁶⁶ שולחן ערוך, חושן משפט, סימן שנט, סעיף ג.

⁶⁷ רמ"א, בהגהה לשולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרו, סעיף א.

⁶⁸ לובלין, שכ"א (1561) – קראקא, ת"א (1641).

⁶⁹ ראה: ב"ח, על טור, אורח חיים, סימן תרו, ד"ה כתב הסמ"ג.

⁷⁰ על לשון הרע על המת, ראה נ' רקובר, 'על לשון הרע ועל הענישה עליה במשפט העברי', סיני נא (תשכ"ב), עמ' שכח.

ג. טבלה מסכמת

להלן טבלה מסכמת של הראיות המובאות בדברי המשיב בשו"ת הרמ"א (שלדעתו מותר להוציא שם רע, אם המטרה היא השגת שלום בקהילה), ודחיית הראיות על ידי הרב מינצברג (המערער על תוקפה של פסיקה זו):

ראיות	דחיות
מותר לשנות מפני השלום	רק על העבר
מותר למחוק את שם ה' מפני השלום	רק בשינוי 'שאינו גמור' ההיתר הוא כדי להתיר את האישה לבעלה אין איסור במחיקה לשם תועלת
מעשה ראובן – בין אדם לחברו	אין 'עשה' דוחה 'לא תעשה' שבין אדם לחברו הבחנה בין שם רע על המתים לשם רע על החיים

בנוסף לכך ראינו כי המשיב בשו"ת הרמ"א מעיר, כי אפשר להשיג על דבריו מן ההלכה האומרת שאין להקריב את היחיד למען הרבים, אלא שהוא דחה השגה זו, כמתואר להלן:

אין להקריב את היחיד למען הרבים	יש להבחין בין דיבור לבין מסירה בידיים נידוננו הוא כ'ייתדוהו' – ובזה מותר
--------------------------------	---

'עשה דוחה לא תעשה' במצוות שבין אדם לחברו

לעניין הכלל 'עשה דוחה לא תעשה', שראינו למעלה, שהרב מינצברג סבור שאינו חל במצוות שבין אדם לחברו⁷¹, כבר דן בזה ר' אריה ליבוש באלחובר⁷². ראשית, הוא הניח שאין אומרים שהעוסק במצווה פטור מן המצווה, אלא במצווה כיוצא בה דווקא, 'אבל'⁷³ מי שעוסק במצות ה' לא מפטר ממצוה שבין אדם לחבירו⁷⁴ (אמנם מי שעוסק במצווה שבין אדם לחברו מקיים גם מצות ה', ולכן ייפטר ממצווה שבין אדם למקום). ומכאן הוא בא לחידושו השני: 'וכעת עלה בדעתי לומר גם לעניין הא דקיימא לן בכל מקום ד"עשה דוחה לא תעשה", דלא אמרינן כן, רק [=אלא] בעשה ולא תעשה שבין אדם למקום. אבל אם העשה הוא בין אדם למקום, והלא תעשה הוא בין אדם לחבירו, אין העשה שבין אדם למקום דוחה הלא תעשה שבין אדם לחבירו⁷⁵ (ושוב: עשה שבין אדם לחברו ידחה עשה שבין אדם למקום, משום שבמצוות עשה שבין אדם לחברו הוא מקיים גם מצות עשה שבין אדם למקום). דברים מעין אלה, כבר אמר ר' משה סופר⁷⁶, בעל חתם סופר⁷⁷: 'וגבי גזילה לא שייך עשה דלולב או דקרבן ידחה לא תעשה דגזל... מכל מקום, לא שייך "עשה דוחה לא תעשה" אלא במה שבין אדם למקום,

⁷¹ ראה למעלה, ליד ציון הערה 64.

⁷² אב"ד בזאסלב (אוקריינה). נחשב לאחד מגדולי הרבנים ברוסיה. נפטר בשנת תרי"א (1851).

⁷³ ראה שו"ת שם אריה, חלק יורה דעה, סימן סד.

⁷⁴ בשאלה זו עיין גם: שו"ת שם אריה, הוספות (אחרי קונטרס הזמה), סימן ג; ר' אריה לייב קפלן, 'בדין טבח אומן שקלקל', הפרדס, שנה לט (תשכ"ה), חוב' ג, עמ' 8; ר' צבי טננבוים, 'בדין עוסק במצווה פטור מן המצווה', הפרדס, שם, חוב' ה, עמ' 10; ר' בן ציון רוזנטל, 'בענין טבח אומן שקלקל', הפרדס, שם, חוב' ה, עמ' 13.

⁷⁵ אמנם הוא מסיים שם: 'ואין לי פנאי להעמיק כעת בענין זה'.

⁷⁶ על ר' משה סופר, ראה למעלה, פרק שלישי, הערה 104.

⁷⁷ שו"ת חתם סופר, קובץ תשובות, תשל"ג, סימן ז.

אבל לעולם לא ידחה עשה את לא תעשה דגזל, לקיים מצות עשה בממון חברו. זה לא עלה על דעת מעולם⁷⁸.

אבל יש להדגיש את חידושו של רי"ז מינצברג. בעוד שרא"ל באלחובר חידש שאין עשה דוחה לא תעשה, אלא אם גם העשה וגם הלא תעשה הם באותו מישור (שניהם בין אדם לחברו או שניהם בין אדם למקום), הרי לדעתו של רי"ז מינצברג, אף כשהעשה והלא תעשה שניהם באותו מישור של בין אדם לחברו, לא תדחה המצווה שבין אדם לחברו את האיסור שבין אדם לחברו⁷⁹.

⁷⁸ והוא מביא ראיה לדבריו: 'ואפילו המציל עצמו בממון חברו כפקוח נפש, אף על גב דמותו, מכל מקום צריך לשלם לחברו [ראה על כך למעלה, ליד ציון הערה 3 ואילך], אבל לצאת מצוות ה' בממון חברו, זה לא עלה על דעת מעולם'.

⁷⁹ וראה שו"ת בית יצחק (לר' יצחק שמלקיש, אב"ד לבוב, פולין תקפ"ח [1828] – תרס"ו [1905]), יורה דעה, חלק ב, סימן קסב, אות ג, שדן בדברי שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, חושן משפט, סימן נח: 'וכי היתר להרוג את הטריפה כדי להציל את האדם השלם?'. הוא כותב, שאפשר שכיוון שבהריגת טרפה אין עונש מיתה, ה'עשה' של הצלה ידחה 'לא תעשה' של הריגת טרפה. אלא שהוא ממשיך: 'אך כבר כתבתי בתשובה, דבעברות שבין אדם לחברו, לא שייך "עשה דוחה לא תעשה", דבוודאי אסור לגזול לצאת ידי אחרו'. ואף שנתן דוגמה ממצות אחרו, שהיא מצווה שבין אדם למקום, נראה שדעתו היא, שאף כשה'עשה' וה'לא תעשה' שניהם בין אדם לחברו, אין עשה דוחה לא תעשה, שהרי דיונו עוסק בהריגת עובר לשם הצלת נפש, ושתייהן הן מצוות שבין אדם לחברו.

אמנם מהמשך דבריו (באותו ד ובאותה ה) משתמע, לכאורה, כי אף במצוות שבין אדם לחברו, יש לומר שעשה דוחה לא תעשה. הוא דן בדחייה במצוות, כשאתה מהן נכללת במצוות בני נח, ואומר: 'גם כתבתי, דבשבע מצוות בני נח, אין עשה דוחה לא תעשה, דהלאו שוה בכל, אף בבני נח, והעשה אינו שוה בכל'. ולאחר מכן הוא אומר כי בדין הצלה, כיוון שלפי דברי הגמרא, סנהדרין עב ע"ב, בן נח חייב בהצלת נפשות, על יסוד הפסוק 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך' (בראשית ט, ו), אם כן גם איסור רציחה שווה בכל, וגם חיוב הצלה שווה בכל, משום ששניהם חלים גם בבני נח. ולכן הוא אומר במסקנתו שמותר להרוג את הטרפה כדי להציל נפש.

וראה כלי חמדה, תצא, סימן יא, אות ה, שדן בכמה הבחנות שבין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו, וביניהן גם הבחנה לעניין 'מצוה הבאה בעברה'.

סיכום

שאלת ההיתר לעבור עברה לשמה, היינו למען מטרה חיובית, מזקיחה אותנו לבירור הקשר והזיקה שבין העברה והמטרה, בעיקר על רקע קטגוריות שונות של העברות: האם מותר לעבור עברה שבין אדם לחברו כדי להשיג מטרה חיובית בתחום שבין אדם למקום? האם קיום מצווה שבין אדם למקום (או מניעת עברה שבין אדם למקום) מצדיק פגיעה בזולת?

לשאלת הפגיעה בזולת, בגלל ערך שמתחום שבין אדם למקום, שמא אפשר להסתייע מן ההלכה המקובלת בשלוש עברות (עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים), 'הרג ולא יעבור'. בעניין זה נפסק ב'טור', שגם באיסור גזל, אין להתיר גזל חברו מפני פיקוח נפש של עצמו, אלא אם כן בדעתו לשלם. כלומר, לכאורה, הושווה גזל חברו להריגת חברו.

למעשה, הנטייה היא לומר: כאשר מדובר בפיקוח נפש, יש להעדיף פיקוח נפש על פני פגיעה בזולת; ואילו כאשר אין מדובר בפיקוח נפש, אין להתיר פגיעה בזולת. לכן לא התירו להציל אדם מן החטא תוך פגיעה באשתו, שזכותה היא שלא יישא בעלה אישה אחרת על פניה.

תשובה מאלפת בנושאנו היא התשובה המיוחסת לרמ"א, שבה מתיר המשיב לפגוע בזולת על ידי הוצאת שם רע עליו, למען השכנת שלום בין בני הקהילה. ההיתר מתבסס על הדין התלמודי המתיר לשנות מן האמת מפני השלום; ועל המסופר בתלמוד, שאף הקב"ה עצמו שינה מן האמת, כדי לשמור על שלום בית בין אברהם ושרה.

כן מסתמך המשיב על דין אישה סוטה, ולפיו יש למחוק את שם ה' כדי להביא שלום בין בני הזוג. אם כן, קל וחומר הוא, שמותר להוציא שם רע כדי להשכיח שלום בין כל בני הקהילה.

כמו כן מסתמך המשיב על הסוגיות התלמודיות, שעולה מהן שמותר לעשות עברה לשם השגת ערך-על, משום 'עברה לשמה' ומשום 'ענת לעשות לה' הפרו תורתך'.

המשיב מסייג את ההיתר בצורך שתהיה כוונתו של המוציא שם רע לשם השכנת שלום בלבד, ושלא יוציא שם רע משום שיקולים אישיים

אחרים. בעקבות סייג זה, תוהה המשיב: האם ראוי לפרסם את ההיתר? והאם אין לחוש שאנשים שאינם הגונים ישתמשו בהיתר זה לרעה, ויוציאו שם רע מתוך כוונות פסולות? מסקנתו היא שבכל הוראה בדיני תורה יש לחוש שמא ילמדו ממנה אנשים בלתי הגונים כיצד לחטוא, ובכל זאת מפרסמים את ההוראות, ועל אלה אמר הנביא: 'כי ישירים דרכי ה', וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם'.

אמנם כאן מעלה המשיב שאלה שיכולה להישאל על ההיתר: מאחר שעל עברות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו, שמא נאמר שלשם השלום לא נוכל להתיר אלא איסורים שבין אדם למקום, ולא איסורים שבין אדם לחברו? המשיב דוחה השגה זו, תוך שהוא מוכיח מדיני השקאת סוטה שאיסור הוצאת שם רע נדחה מפני איסור מחיקת שם ה'. דבר זה מוכח לדעתו מן הדין שמקריאים באוזני הסוטה את מעשה ראובן שחטא, והודה על חטאו, אף שאמרו חז"ל: 'כל האומר ראובן חטא, אינו אלא טועה', ו'מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם', כדי לשמור על כבודו של ראובן. הרי שהותרה פגיעה בכבודו של ראובן כדי למנוע את מחיקת שם ה'.

מדברים אלו למד המשיב שאיסור מחיקת שם ה' חמור מאיסור הוצאת שם רע, ודוחה אותו. מכאן הוכיח שאיסור הוצאת שם רע נדחה מפני השכנת שלום בקהילה.

היתר זה מעלה את שאלת זכותם של הרבים להקריב את היחיד לשם הצלתם. בעניין זה ישנה הלכה פסוקה על פי המשנה במסכת תרומות, ולפיה אין למסור את היחיד לשם הצלת הרבים, אף אם על ידי כך ייגרם מות הרבים. הלכה זו סותרת לכאורה את פסיקת המשיב, ולפיה יש היתר לפגוע ביחיד לשם הצלת הרבים. אולם המשיב טוען שאין הדבר כן, משני טעמים: (א) במסכת תרומות מדובר על מסירת היחיד לידי גויים, שהיא 'מעשה בידיים'; ואילו אנו עוסקים ב'דיבור בעלמא'. (ב) גם במקרה שבמסכת תרומות, אם ייחדו הגויים את היחיד שברצונם להרוג, הותר למסור את היחיד לשם הצלת הרבים, ונידונו דומה ל'ייחודוהו'.

ואולם אחר כל המשא ומתן ההלכתי, מסכים המשיב שהיתר זה אינו בבחינת 'משנת חסידים'.

תשובה זו מרחיקת לכת, ובדור הקודם התנגד לה בחריפות הרב י"ז מינצברג. לדבריו, תשובה זו אף אינה נושאת את חתימת הרמ"א עצמו. הרב מינצברג דוחה את ההיתר מכמה טעמים:

א. מהות השינוי – מדברי 'ספר חסידים', למדו הפוסקים ששינוי (שקר) שיש לו השפעה על העתיד לא הותר, גם לא לשם השכנת שלום. זאת ועוד, יש ראשונים שהסיקו ששינוי גמור, שאין בו שמץ אמת, לא הותר לשם השכנת שלום. לפיכך, מאחר שהוצאת שם רע יש לה השפעה על עתידו של האדם, שמוציאים עליו שם רע ועל עתיד משפחתו, וכן יש בה שינוי גמור – אין להתירה מכוח הכלל ש'מותר לשנות מפני השלום'.

ב. הבאת שלום אינה השיקול המכריע למחיקת שם ה' – לעומת המשיב, המסתמך על מחיקת שם ה', שאיסורה נדחה מפני הצורך להשכין שלום בין איש לאשתו, סבור הרב מינצברג, על יסוד תשובת רב האי גאון, שהסיבה להתרת מחיקת שם ה' באישה סוטה אינה רק הצורך בהשכנת שלום בין איש לאשתו, אלא הצורך להוציא את הבעל מספק איסור, כיוון שהוא חי עם אישה שעלולה להיות אסורה עליו, כדין אישה שזינתה תחת בעלה.

ג. מחיקת שם ה' לבירור דין אישה סוטה אינה עברה – אף זאת מוכיח הרב מינצברג מדברי הרמ"א עצמו בתשובותיו, שמחיקת שם ה' אסורה רק כאשר היא נעשית בדרך השחתה ולא לשם תיקון.

ד. אין עשה דוחה לא תעשה בעברות שבין אדם לחברו – הרב מינצברג מבקש להוכיח מן ההלכה האומרת שאפילו במקום פיקוח נפש אסור לאדם להציל עצמו בממון חברו, שאין עשה דוחה לא תעשה בעברות שבין אדם לחברו. ואף לפי מה שנפסק, שמותר לאדם להציל עצמו בממון חברו, כאשר המציל מתכוון לשלם לחברו על הנזק שנגרם לו, מכל מקום להוצאת שם רע אין תשלומין.

הרב מינצברג מוסיף וטוען, שאין ללמוד דבר מן העובדה שהותרה

הוצאת שם רע על ראובן לשם השכנת שלום בין איש לאשתו, משום שאין לדמות הוצאת שם רע על חי להוצאת שם רע על מת.

בשאלת תחולתו של הכלל 'עשה דוחה לא תעשה' במצוות שבין אדם לחברו, מצאנו דברים דומים לדברי הרב מינצברג, אצל ר' אריה ליבוש באלחובר, הטוען שהכללים 'העוסק במצוה פטור מן המצוה' ו'עשה דוחה לא תעשה' נאמרו רק כאשר שתי המצוות הן מאותו תחום, אולם אין עשה שבין אדם למקום דוחה לא תעשה שבין אדם לחברו. דברים מעין אלה כתב גם החתם סופר, ומשום כך הסיק שלא יעלה על הדעת שיוכל אדם לצאת ידי חובתו במצוות עשה על ידי שימוש בממון חברו שלא כדין.

אמנם ראוי לתת את הדעת להבדל שבין פסיקת הרב מינצברג לפסיקת הרא"ל באלחובר. בעוד שלפי רא"ל באלחובר, ייתכן ש'עשה דוחה לא תעשה' כאשר שתי המצוות הן מצוות שבין אדם לחברו, לפי הרב מינצברג הכלל 'עשה דוחה לא תעשה' אינו חל במצוות שבין אדם לחברו.

הצלת עצמו והצלת אחר

סוגיית 'הדביק פת בתנור'

סוגיה בסיסית בשאלת האפשרות לעבור עברה כדי להציל את עצמו או את אחר מעברה חמורה יותר, ובשיקולים הכרוכים בכך, היא סוגיית 'הדביק פת בתנור'. וזה לשון הגמרא¹:

בעי רב ביבי בר אביי: הדביק² פת בתנור, התיירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת³, או לא התיירו? אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא: היכי דמי? אילימא בשוגג ולא אידכר ליה, למאן התיירו? ואלא לאו דאיהדר ואידכר, מי מחייב? והתנן: 'כל חייבי חטאות אינן חייבין', עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה'. אלא במזיד, קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה! אמר רב שילא: לעולם בשוגג, ולמאן התיירו? לאחרים. מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם: חטא כדי שיזכה חבירך?! אלא אמר רב אשי: לעולם במזיד. ואימא, קודם שיבא לידי איסור סקילה. רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא: אמר רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור, התיירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה.

הגמרא עוסקת אפוא בשני צדדים של ההיתר לעבור על איסור: כדי להציל את עצמו מאיסור אחר; כדי להציל אדם אחר מאיסור אחר.

¹ שבת ד ע"א.

² תפארת ישראל, מכות ג, ח, בועז, אות ו, מברר את סיבת חיובו של המדביק, על אף שבשעה שנעשה האיסור (שהלחם הגיע למצב של אפייה) אינו עושה מעשה.

³ ראה רש"י, שבת ג ע"ב, ד"ה התיירו לו: 'את האיסור מדבריהם, וירדנה קודם שתאפה ויתחייב משום אופה, שהוא אב מלאכה'.

אשר לאפשרות לעבור עברה כדי להציל את עצמו מאיסור, לפי תחילתה של הסוגיה, זוהי שאלתו של רב ביבי בר אביי, אם הדבר מותר או אסור; ואילו בסופה של הסוגיה מובאת מסורת ולפיה היה פשוט לו שהדבר מותר⁴. ואשר לשאלה אם מותר לעבור עברה כדי להציל אדם אחר, נראה לכאורה מסוגייתנו שהדבר אסור, שהרי שאלתו של רב ששת היא: 'וכי אומרים לו לאדם: חטא, כדי שיזכה חברך?!'.

אבל הסקת מסקנות אלו נכונה רק במסגרת הדברים שבה הם נאמרו. מהם אפוא המאפיינים של 'המדביק פת בתנור' ומה ניתן להסיק מסוגייתנו? לצורך זה נבחין בין 'הצלת' עצמו ל'הצלת' אחרים, ונעמוד על הרעיונות שנתחדשו במהלך פירושיה של סוגיה זו, בעיקר תוך עימותה עם סוגיות אחרות, שמהן עלולות לכאורה מסקנות שונות מאלו העולות מסוגייתנו. ניווכח לדעת כי ה'פשרות' בין הסוגיות, שהוצעו על ידי הראשונים, הולידו רעיונות חדשים לשאלת האפשרות לעבור עברה כדי להציל מעברה אחרת, ובהן דרכי יישום מאלפות.

לפני שניכנס לדיון בפרטים, מן הראוי לעמוד על שאלה חשובה, והיא שאלת ה'מניע' כיסוד להיתר שבסוגייתנו: האם כדי להתיר לרדות את הפת, צריך הרודה להתכוון במעשהו דווקא לשם 'הצלתו' של המדביק? או שמא די שהתוצאה היא ש'יניצל' הרודה מן העברה? לכאורה, אין משמעות ל'מניע', והמניע אינו תנאי להיתר, וכשהדבר מותר, אף אם יש לרודה כוונות 'חיצוניות', אין הדבר מבטל את ההיתר. ולאידך גיסא, אין במניע להציל סיבה להרחיב את תחום ההיתר.

אם אמנם כך הוא הדבר, כי אז יהיה הבדל מהותי בין סוגיית הגמרא במסכת נזיר כג ע"ב, בדבר 'גדולה עברה לשמה', לבין סוגיית מסכת שבת, בדבר 'הדביק פת בתנור'. כפי שראינו, בסוגיית נזיר, ה'לשמה' הוא 'נשמת' ההיתר, שהרי הגמרא אומרת שם: 'גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה'. כלומר, הכול סובב שם סביב המניע: לחיוב – כשהמניע בעשיית העברה הוא חיובי; ולשלילה – כשהמניע בעשיית המצווה אינו לשם קיום המצווה.

⁴ אמנם ראה להלן, ליד ציון הערה 32, את גרסת רבנו חננאל.

הצלת עצמו

א. תחילה נדון בהצלת עצמו. בסוגייתנו מדובר במי שכבר הדביק פת, וממילא הוא יעבור עתה, עם אפיית הפת, על האיסור. והשאלה היא: האם מותר לו לרדות את הפת קודם שתיאפה כדי להינצל מן האיסור שבאפייה? ובהמשכה של הסוגיה התשובה לשאלה זו היא חיובית.

ב. מהי המשמעות שיש לתת לעובדה שכאן כבר נעשתה ההדבקה, והעברה החמורה תבוא מאליה? האם עובדה זו היא סיבה למנוע מלעבור עברה קלה כדי להציל מן העברה החמורה? היה מקום לומר, שמאחר שהעברה החמורה תבוא מאליה, ב'שב ואל תעשה', אין הצדקה מספקת להתיר לעבור עברה ב'קום ועשה' כדי למנוע את העברה החמורה. או שמא, בכל זאת, מאחר שעל ידי העברה הקלה תישלל התוצאה הקשה שבמעשה שנעשה, הרי העובר כאילו מונע מעשה עתידי, ולכן יש להתיר לעבור עברה קלה כדי להציל מהעברה החמורה, אף שהמעשה כבר נעשה (וכך אכן מסקנת הסוגיה)? הרב קוק מעלה ספק דומה בנוגע לכלל האומר שיש כוח ביד חכמים לעקור מצווה מן התורה ב'שב ואל תעשה' ולא ב'קום ועשה'. ספקו של הרב קוק הוא, האם עקירתו של מעשה שכבר נעשה, תיחשב כעקירה של 'קום עשה' או 'שב ואל תעשה'⁵?

התוספות⁶ מזכירים שיקול זה בשעה שהם מעמידים מול סוגייתנו את סוגיית עירובין⁷, ולפיה דעתו של רבי היא, שנוח ל'חבר' לעבור עברה קלה כדי למנוע מ'עם הארץ' מלעבור עברה חמורה. וזה לשון הגמרא שם: 'במאי קמיפלגי? רבי סבר: ניחא ליה לחבר דליעבד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה. ורבן שמעון בן גמליאל סבר:

⁵ ראה שו"ת משפט כהן, סימן לט, אות א, עמ' פו: 'אם עצם האיסור הוא "קום ועשה", אלא מפני שכבר עבר, לא יצדק עליו מעשה, מי אזלינן בתר עצם האיסור והוי "קום ועשה", ואין כח בידם לעקור? או בתר השתא אזלינן, והשתא "שב ואל תעשה" הוא?'

⁶ תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי.

⁷ עירובין לב ע"ב. וראה להלן, ליד ציוני הערות 52 ו-74.

ניחא ליה לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד'. לכאורה, הדברים סותרים את האמור בסוגייתנו בלשון השנייה, שאין אומרים לאדם: 'חטא, כדי שיזכה חברך'. ליישוב הסתירה כביכול בין סוגייתנו לדעתו של רבי במסכת עירובין, מביאים התוספות את דעתו של הריב"א⁸, המסביר שאף שבסוגיית עירובין, כשעדיין לא נעשה האיסור, מתירים לאדם לעבור על איסור קל, כדי למנוע מאחר מלעבור על איסור חמור על ידו; הרי כאן, במי שהדביק פת, 'אפילו למדביק עצמו אין לפשוט משם [מסוגיית עירובין לב ע"ב] להתיר, דהתם עדיין לא נעשה האיסור, ומוטב שיעשה איסור קל, ולא יעשה איסור חמור על ידו. אבל הכא [במדביק] המעשה של איסור כבר נעשה, וממילא יגמור, לא יעשה אפילו איסור קל בידים⁹.

⁸ ר' יצחק בר' אשר, תלמידו של רש"י, ומחשובי בעלי התוספות בתחילת המאה הי"ב לספירה הנהוגה.

⁹ והשווה תירוצו הריב"א, על שאלת התוספות, שבת, שם, ד"ה קודם, מדוע אין זו התראת ספק, כשהתרו בו שלא להדביק, שהלא אם ירדה, לא יהיה איסור? שכיון שהדביק תוך כדי דיבור של התראה, 'ובוודאי תאפה אם לא ירדנה, לאו התראת ספק הוא' וכו'. כלומר, הריב"א הולך אף כאן כשיטתו שיש לתת משקל לעוברת שהאפייה תיגמר מאליה. וראה להלן, לאחר ציון הערה 44.

ההבחנה בין כבר נעשה האיסור לבין עדיין לא נעשה אמורה לגבי המדביק עצמו. לגבי אחר, אפשר שהריב"א מצריך תנאי נוסף, שהצריכו התוספות בתחילת דבריהם שם (בד"ה וכו'), כשהבחינו בין אם הוא גרם לבין אם הוא לא גרם, שרק אם אדם גרם לכך שחברו יעבור איסור חמור בעתיד, יש לגורם לעשות עברה קלה כדי למנוע את האיסור החמור (לדעת רבי). וזה רמוז לכאורה גם בדברי הריב"א: 'דאפילו למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר, דהתם עדיין לא נעשה האיסור, ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו' וכו' (וראה דברי בית הבחירה, שבת שם, ד"ה וחכמי לונל, שמבחינן, לעניין לעבור איסור להצלת אחר, בין מי שחוטא בידיים לבין איסור הבא מאליו. ודבריו צריכים עיון).

ולפי זה, צריכים עיון דברי הרא"ה קוק זצ"ל, חבש פאר, פרק ט (ירושלים תרפ"ה, ח ע"א), שכתב: 'ולא שייך כאן "אין אומרים לו לאדם: חטא בשביל שיזכה חברך". חדא, כמו שכתבו התוספות, שם, שדוקא במעשה שכבר נעשה, מה שאין כן כאן, עושה עוד האיסור במה שיבטל מצות תפילין ולא יניחם עליו כראוי. והוא חוזר על אותו עניין בהמשך דבריו (שם ט ע"א), כשהוא אומר שלפי הבחנה זו בין אם כבר נעשה האיסור אם לאו: 'אם כן, לכאורה שוב אינם צריכים כלל לתרוצים אחרים,

אמנם כל מה שאמר הריב"א, אינו אלא שאין להביא ראיה מסוגיית עירובין לשאלה בדבר רדיית פת שכבר הודבקה. אבל אין להסיק מדבריו, שאכן העובדה שהפת כבר הודבקה היא מניעה לאפשרות הרדייה. אדרבה, מאחר שסוגיית הגמרא פוסקת שהתירו לו לרדותה, הרי שלמסקנה אין משמעות לעובדה שהפת כבר הודבקה. כך הסיק הרב קוק מסוגייתנו: 'ויש לומר, דהיינו בעיא דרב ביבי בר אביי... ולכאורה, כיון דפשטינן דהתירו לו לרדותה, יש לומר דנפשטא בעיין [=בעייתנו], דהוי "קום ועשה", ומשום הכי לא העמידו דבריהם'¹⁰.

עוד יש להעיר, כי כל מה שאמר הריב"א הוא שאין לפשוט מסוגיית עירובין, משום שכאן כבר נעשה האיסור, אבל אין להסיק מדבריו שאין מקום גם לסברא הפוכה, היינו שכיוון שכבר נעשה המעשה, והאיסור בוודאי יבוא מאליו, יש להתיר לעבור עברה קלה כדי למנוע איסור זה, יותר מאשר כשעדיין לא נעשה המעשה, והאיסור אפשר יבוא ואפשר לא יבוא¹¹.

ג. מקור אחר שיש לתת את הדעת אליו הוא התוספתא במסכת חלה¹², שמובאת בה מחלוקת ר' עקיבא וחכמים, בעניין 'מי שאין יכול לעשות עיסתו בטהרה': לדברי חכמים, 'יעשנה קבין [יחלק את העיסה

ומה חזרו עוד [תוספות ד"ה וכי] להקשות מ"חציו עבד וחציו בן חורין"? הרי שם האיסור עתיד הוא לבוא ולהעשות על ידי מה שיתבטל [ממצוות פרייה ורבייה] לימים יבואו. אבל אם נאמר, שעדיין דברי הריב"א נסמכים על מה שנאמר למעלה מזה בתוספות, שדווקא כשהוא הגורם מותר לו לעבור על איסור קל להציל את חברו, הרי שאין מקום לקושייתו.

וראה שו"ת יביע אומר, חלק ו, יורה דעה, סימן ג, שמביא את דבריהם של ספר השלמה, שבת ד ע"א, ספר המאורות והמאירי בשם חכמי לונל, הר"ן והריטב"א – ולפיהם ההיתר אינו תלוי בעובדה שהוא הגורם לאיסור; וכן כי שו"ת כתב סופר, חלק אורח חיים, סוף סימן סב, כתב שיש לסמוך על תירוץ הריטב"א והר"ן.

¹⁰ משפט כהן, שם. וראה משפט ההוראה, למהר"ץ חיות, כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א, עמ' שפב, בהערה, שמביא ראיות להלכה, שכיוון שנעשתה ההדבקה תחילה ב'קום ועשה', ייחשב הדבר עקירה ב'קום ועשה'.

¹¹ על דברי הריב"א, ראה שו"ת לב אברהם, סימן קיד. וראה דברי הרב עוזיאל, להלן, ליד ציון הערה 40.

¹² תוספתא חלה א, ח.

לחלקים קטנים, שאין בכל אחד מהם שיעור חיוב חלה, ואל יעשנה בטומאה; ולדברי ר' עקיבא, 'יעשנה בטומאה, ואל יעשנה קבין'. ונאמר בסיומה של אותה הלכה: 'אמרו לפני ר' עקיבא: אין אומרין לו לאדם: עמוד וחטא [בגרימת טומאה לחלה] בשביל שתזכה [במצוות הפרשת חלה]; עמוד וקלקל בשביל שתתקן'.

מקור אחר הוא במסכת קידושין¹³: 'תהי בה ר' יוחנן. וכי אומרים לו לאדם: עמוד וחטא בשביל שתזכה?'. וכך מובא משמו של ר' יוחנן גם במסכת מנחות¹⁴, בתחום אחר: 'אמר לו ר' יוחנן: וכי אומר [=אומרין] לו לאדם: עמוד וחטא בשביל שתזכה?'.¹⁵ אבל בהמשך הסוגיה, מצויה הבחנה בין זכייה באותו דבר לבין זכייה בדבר אחר, שאם החטא והזכייה הם באותו הדבר, אומרים לאדם: 'חטא, כדי שיזכה חברך'¹⁶.

¹³ קידושין נה ע"ב. מדובר בהמה שנמצאה ליד ירושלים, ואין ידוע האם היא קרבן ואיזה סוג קרבן היא; ר' אושעיא הציע שיחלל את קדושתה על כסף, ויקנה בכסף קרבנות שונים. החטא הוא חילול קדושת בהמה שאין בה מום. הזכייה היא – פתרון בעיית הבהמה והקרבת קדושתה במזבח.

¹⁴ מנחות מח ע"א. מדובר שנשחטו בטעות ארבעה כבשים (במקום שניים) בשבועות, לקרבן כבשי עצרת, ור' חנינא טירתא הציע שיזרקו דם של שניים מהם לשם קרבן אחר. החטא הוא עשיית עבודה של קרבן לשם קרבן אחר; הזכייה היא שלפחות השניים האחרים יהיו כשרים.

¹⁵ וראה שו"ת משיב דבר, חלק ב, סימן מג, שעל פי תוספתא חלה הנזכרת למעלה, פשוט לו ר' יוחנן שאין אומרים לאדם: חטא כדי שיזכה חברך, שהרי חכמים ור' עקיבא מסכימים בכך, ור' עקיבא חלק רק משום ששם החטא והזכייה היו באותו הדבר.

¹⁶ הדוגמה של כבשי עצרת היא חטא בשני כבשים, כדי לזכות באותו סוג קרבן, ולכן אומרים לו: חטא! ואילו באיברי חטאת (שאינן מקריבים אותם על גבי המזבח) שנתערבו באיברי עולה (שמוקריבים על גבי המזבח) אין אומרים שיחטא בהקרבת איברי החטאת, כדי לזכות בהקטרת איברי העולה, מפני שהעולה היא סוג אחר של קרבן. כמו כן, כבשי עצרת ששחטם שלא לשמם בשבת, אם יזרוק את דמם שלא לשמם, יוכל לאכלם במוצאי שבת, אבל אין עושים כן, מפני שזהו חטא בשבת (זריקת הדם שלא לשמה) וזכייה במוצאי שבת. וראה בתוספות שם, ד"ה חטא בחטאת, שדניס ביישום כללי 'חטא כדי שתזכה' במקרים אחרים.

במחלוקת ר' עקיבא וחכמים, פסק הרמב"ם¹⁷ כדעת ר' עקיבא. הנצי"ב מוולוז'ין¹⁸ הסביר¹⁹, שהרמב"ם פסק כן משום שמסוגיית מנחות עולה שאומרים לאדם: 'עמוד וחטא בעצמך, כדי שתזכה בעצמך באותו דבר', ובמקרה של התוספתא החטא והזכייה הם באותו הדבר, ולכן פסק שלא כדעת חכמים בתוספתא²⁰.

לכאורה, התוספתא במסכת חלה והסוגיות בקידושין ובמנחות סותרות את מסקנת הסוגיה בשבת בלשון השנייה, שהתירה לאדם לחטוא כדי להציל את עצמו מאיסור חמור. כנראה, התשובה היא, שבעוד התוספתא במסכת חלה וכן הסוגיות האחרות עוסקות בחטא כדי שיזכה, למנוע הפסד כלשהו, הרי סוגיית 'המדביק פת' עניינה אינו בזכייה בלבד, אלא בהצלה מחטא. לכן אף לדעת הסוברים שאין אומרים לאדם: 'חטא כדי שתזכה', אפשר יהיה לעבור על איסור כדי להציל מחטא. נראה²¹ שלכך מכוונים דברי התוספות למנחות, שאומרים²²: 'ואין לדמות למה שהתירו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב שבת (שבת ד ע"א)²³'.

¹⁷ רמב"ם, הלכות ביכורים, פרק ח, הלכה יא (וצריך לומר שחזר בו מפסקתו כחכמים, בפירוש המשניות לחלה, פרק ב, משנה ג).

¹⁸ ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 27.

¹⁹ שו"ת משיב דבר, חלק ב, סימן מד, ובכך הוא מסכים למה שהציע השואל בסימן מג.

²⁰ ועיין עוד משיב דבר, שם, סימן מד, שגם בלא זה, מצינו שהרמב"ם פוסק כר' עקיבא אפילו מחבירו. וראה בתוספתא כפשוטה, חלה, שם, הערה 43, שאומר שאין צורך בזה, שהרי לשיטת הרמב"ם, אין כאן חטא כלל. ראה רמב"ם, הלכות ביכורים, פרק ז, הלכה יב. וראה עוד באריכות, ציונים לתורה, לר"י ענגיל, כלל לח.

²¹ אבל ראה דרכי הוראה, כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א, עמ' רעט, שהבין שקושיית התוספות היא: מדוע במנחות פשוט הדבר שאומרים לאדם: 'חטא בחטאת כדי שתזכה בחטאת'; ואילו בשבת יש שאלה, אם אומרים לאדם: 'חטא!'. וכוננת התוספות ב'ואין לדמות' היא, ששם הבעיה היא בחטא בשביל אחר; ואילו כאן החטא הוא לו לעצמו. אבל פירוש זה אינו נראה, שהרי אם כוננת התוספות לשאול מדוע בהדביק פת יש ספק לגמרא, מדוע אמרו: 'ואין לדמות למה שהתירו' וכי? תוספות, מנחות מח ע"א, ד"ה חטא בשבת.

²³ אף שבסוגיית שבת, לא נאמר דבר שמשמע ממנו שאין אומרים לאדם: 'חטא כדי

ד. שאלה מעניינת מעוררים התוספות²⁴, והיא: מה משמעות השאלה אם התירו לו או לא התירו לו לרדותה? והרי 'פשיטא שלא ישמע לנו, אם נאסור לו'²⁵. כלומר, וכי הוא ימסור נפשו לסקילה, משום שחכמים אסרו לו לרדות את הפת, כשאין ברדייה זו אלא איסור מדרבנן? ועל

שתזכה, אנו מוצאים אצל הרשב"ץ, ר' שמעון בר' צמח דוראן (מגדולי חכמי ספרד באלג'יר. ספרד, קכ"א [1361] – אלג'יר, ר"ד [1444]) (אם הדברים, כפי שהם לפנינו, אכן מדויקים הם), שכאשר הוא מבסס את גישתו, ולפיה אין להתיר לאדם לעבור עברה אחת כדי להצילו מעברה אחרת, הוא מסתמך גם על סוגייתנו. הרשב"ץ דן במי שנדר 'על דעת רבים' שלא ידבר עם שמעון, אחי אשתו, ושאם יתחרט, יהיה כופר בתורת משה – האם יכול להישאל על שבועתו? דעתם של השואלים הייתה שמוטב להתיר לו את שבועתו, אף שאסור להתיר נדר שהורר 'על דעת רבים', ולא להניחו בעברה של כפירה. וזה לשונו של הרשב"ץ (תשב"ץ, חלק ב, סימן נג, ד"ה ולענין; ראה למעלה, פרק ראשון, הערה 21): 'בזה אני אומר שלא כדברך, שאין לומר לאדם: עמוד וחטא חטא זה, כדי שלא תחטא חטא אחר. וכיוצא בזה אמרינן בגמרא, בפרק קמא דשבת (ד ע"א) 'וכי אומר' לו לאדם: עמוד וחטא?!" וכו'. וכן בכיוצא בזה הקשו בפרק התכלת (מח ע"א) וכן בפרק האישי מקדש (נה ע"ב). ואפשר שלדעת הרשב"ץ, התרת השבועה היא עברה מצד החכם המתיר, ולכן יכול היה להסתמך על הסוגיה במסכת שבת, האומרת שאין אומרים לאדם: 'חטא כדי שיזכה חברך'.

²⁴ תוספות, שבת, שם, ד"ה קודם.

וראה שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א (תשי"ט). סימן קטז (עמ' קעח), שדן בשאלה אם רק הוא עצמו לא ישמע לנו, או שהדבר מותר לדעת הריב"א, וממילא גם לאחרים מותר לרדות כדי להצילו, משום פיקוח נפש. והוא מחלק שם בין חזר בו העבריין לבין לא חזר בו העבריין, ולא אכפת לו להתחייב סקילה, שאז אין היתר להצילו. וראה את דבריו שנביא בהערה 27.

וראה עוד לשאלת החובה להציל אדם מלהתחייב באיסור שיענש עליו בעונש מיתה, על ידי שיעבור המציל על איסור קל, במאמרו של ר' פנחס טודרוס אלטהויז, 'בענין אין אומרים לאדם חטא כשביל שיזכה חברך', אהלי שם, שנה ג, חלק ו (אלול תשנ"א), עמ' צו. שם הוא דן בדבריהם של: שו"ע הרב (אורח חיים, סימן רנד, יב; וסימן שו, כט); צמח צדק (שו"ת, אבן העזר, חלק א, תשובה כב, אות ה; ובפסקי דינים, חידושים על רבינו ירוחם, דף שנח), ועוד. ותלה זאת בדברי התוספות הנ"ל, ד"ה קודם שיבוא, שמתוך שאמרו 'שלא ישמע לנו', ולא אמרו שהדבר מותר או חובה מצד פיקוח נפש, כדי שלא יתחייב מיתה, ניתן לשמוע, לכאורה, שדעתם היא שאין הדבר נחשב לפיקוח נפש להצילו. וראה מה שכתבו מ'

²⁵

כך תירץ הריב"א תירוץ שיש בו חידוש גדול: 'דאם לא התירו, לא מיחייב סקילה, כיון שמניח מלרדות על ידי מה שאנו אוסרין לו'²⁶. וכן בפסחים, בסוף פרק האשה (צב ע"א): ערל הזאה ואיזמל, העמידו

ניזמן ומ' בכר, בספר עבותות אהבה – קירוב רחוקים בהלכה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 72, הערה 7, בסופה.

²⁶ וראה שו"ת חתם סופר, חלק יורה דעה, סימן שכב, ד"ה אבל סרבן. וראה שו"ת דובב מישרים, חלק א, סימן ע, ששואל על דברי התוספות, שאם דבריהם נכונים, למה יתירו לו חכמים? הרי אם לא יתירו לו, ויימנע מחמת גזרת חז"ל, לא יהיה חייב בסקילה, כיוון שהוא אנוס. וביותר קשה הדבר לשיטת מגן אברהם (סימן שו, ס"ק כט), שהאונס אינו נחשב לעברה כלל [מגן אברהם' מביא אמנם את דעת הב"ח, שהאונס אינו נחשב לעברה, ולכן אסור לאדם לעבור עברה כדי להציל את האנוס (ראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 45), אבל 'מגן אברהם' אינו מסכים לדעת הב"ח. עיין שם]. והוא מתרץ קושיה זו לפי שיטת הרמב"ן (שו"ת הרשב"א, המיוחסות לרמב"ן, סימן רעב, המובא בחלקת מחוקק, סימן נ, ס"ק טז), שאם אדם גורם את האונס לעצמו, אין זה אונס אלא רצון (לעניין האי סור. אמנם לעניין חיוב מיתה, אי אפשר לחייבו אם בשעת עשיית האיסור היה אנוס), ולכן התירו לו לרדות, כי אילו לא התירו לו, אמנם היה פטור ממיתה, אבל היה נחשב עושה איסור ברצון, בזה שאפה לחם. וראה להלן, פרק שביעי, הערה 45.

וראה חילופי האיגרות בין הרב צ"פ פראנק והרב קוק, המובאות ב'סיני', כרך ס (תשכ"ז) עמ' רצו (=אגרות לראיה, מהדורה ראשונה, איגרת כד, עמ' לב; מהדורה שנייה, איגרת לט), ובאגרות ראיה, כרך א, איגרת קמא (עמ' קעט) ואיגרת קמה (עמ' קפג) [הובאו ב'טוב רואי', שבת ד ע"א, עמ' 8-9]. שאלתו של הרב פראנק הייתה: גם אם נחשיב את הדבר לאונס, הרי אונס זה כבר היה גלוי מתחילה, בשעה שהדביק, ואם אף על פי כן, הדביק מתוך ידיעה שלא יוכל לרדות, היא הנותנת לחייבו כרת וסקילה. ועל כך השיב הרב קוק: "יש לומר שזה הכח שנתנה תורה לחכמים... לבטל את כח המצוה, והוא הדין כשהוא נוגע לאיסור, לבטל את כח האיסור... וממילא אין זה דומה כלל לשאר אונסין, שלא נסתלק שם האיסור ממקומו". כלומר, נכון שאילו היה זה פטור מטעם אונס, היה צריך להיות חייב, כיוון שידע מראש שיהיה אונס; אבל כאן הפטור הוא פטור שחכמים פטרוהו, מכוח האיסור שהטילו, ואין זה בגדר אונס רגיל. וראה חידושי הגרי"ו, בעל שרידי אש, סימן מא, עמ' שו-שו, שמסתמך על דברי התוספות הללו בהסברת דינו של מי שנתרפא באיסורים כדי להינצל ממיתה, שאם הוזהר לאכול דבר איסור על פי מצוות הרופאים, גם כן מיקרי 'אונס', דחמירא סכנתא מאיסורא'. וראה שם, בהערות 'גחלי אש', של המהדיר ר"א וינגוט. ויותר נראה שהמחבר התכוון לסברתו של הרב קוק.

דבריהם במקום כרת. אלמא לא מיחייב כרת²⁷, הואיל ורבנן הוא דאסרי ליה למיעבד פסח'. כלומר, כיוון שאוסרים עליו לרדות, הריהו אנוס, וממילא לא יתחייב על האפייה²⁸. אולם יש להעיר, שאין לדברי הריב"א

²⁷ וראה שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א (עמ' קעח-קעט), שלדעת התוספות, גם כרת הוא סכנת נפשות, 'משום דעונש כרת הוא גם למות בקוצר ימים', ואף על פי כן סבור ה'בית יוסף' (שנביא להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 21), שאף לדעת התוספות, מה שמחללים שבת כדי להציל אישה שחטפו אותה כדי להמיר את דתה, מפני שיש בכך עונש כרת, אמור 'דוקא בלא פשעה. אבל בפשעה, שרוצה להמר מרצונה הטוב, אין לחלל שבת להצילה מכרת. ואם כן, גם בהתרו בו שיסקלוהו, אין לחלל שבת להצילו, מאחר שרוצה בכך. דלתוספות כך לי כרת כמו סקילה'. אמנם הוא שואל, על פי דעתו של הרשב"א (שנביא להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 2), שכנראה סובר שאין בנתחייב כרת משום פיקוח נפש, מה יסבור כשהתרו בו, שחייב סקילה, שהוא פיקוח נפש ממש, אולי מותר לחטוא כדי להצילו ככל פיקוח נפש דעלמא?

ועוד דן באגרות משה, שם (ענף ב), במי שחזר בו, ורוצה לרדות את הפת, אבל לא יספיק לרדות את כל הכיכרות בעצמו קודם שתיאפה אחת מהן, שאז, מאחר שהתירו לו לרדות, לפי סוגיית הגמרא, יתחייב כרת וסקילה, אם לא ירדה. ולפי זה, לדעת התוספות, יהיה מותר גם לאחרים לרדות את הפת כדי להצילו מסקילה וכרת, מאחר שחזר בו; ואילו לדעת הרשב"א, אם לא התרו בו, ויש רק חשש כרת, אסור לאחרים לרדות, משום שלדעתו אין בהצלה מכרת משום פיקוח נפש. ברם, אם התרו בו, יש ספק, שהרי אף שחזר בו, אם לא יספיק לרדות קודם שתיאפה, מסתבר שחייב סקילה, שהריהו כמי שחזר בו אחר שכבר נאפה, משום שאין תשובה מועילה להיפטר ממיתת בית דין (מכות יג ע"ב). ולכן אף שחזר בו קודם שנאפה, כיוון שחזר בו סמוך כל כך, שאי אפשר לרדות קודם שתיאפה, הריהו כחוזר בו לאחר שנאפתה. ועתה, הספק לדעת הרשב"א הוא, אם יש בזה דין פיקוח נפש להצילו ממיתה, או אין בזה משום דין של פיקוח נפש, אף שחזר בו. והוא מסיק, שמסתבר שלדעת הרשב"א, מחללים את השבת כדי להצילו ממיתה, בחזר בו, מאחר שלדעת התוספות מוכרחים לומר כן, ולא מצינו שהרשב"א יחלוק בזה, ולכן יש לומר שלא יחלקו הרשב"א והתוספות אלא כשלא התרו בו, כשאין כאן אלא כרת. וראה בשמו להלן, פרק שביעי, הערה 4.

²⁸ ועיין: תוספות ישנים, שם; נחלת יהושע, סימן ב, ד"ה וכה"ג אמרינן, וד"ה וא"כ כיון; הרב ח' מיליקובסקי, 'בדין הדביק פת בתנור', מוריה טו, גיליון ה-ו (אדר תש"ם), עמ' נח.

וראה שו"ת אגרות משה, שם, שנשאל על הראיה ממסכת פסחים, שהרי בפסח הוא

נפקות מעשית לענייננו, כיוון שלמעשה התלמוד פסק שמותר לו לרדות.

ה. על איזו עברה רשאי אדם לעבור כדי להינצל מעברה אחרת? בסוגייתנו, העברה שהמדביק אמור לעבור עליה כדי להינצל מאיסור האפייה, אינה אלא עברה מדרבנן²⁹, שהרי הרדייה אינה אלא איסור מדרבנן. אם כן, מסוגייתנו אנו למדים לכל היותר שמותר למדביק לעבור על איסור מדרבנן כדי להינצל מאיסור תורה.

ו. עניין נוסף שיש לעמוד עליו הוא, שבעוד שבראש הסוגיה מדובר בהצלתו של מי שהדביק בשוגג מחיוב חטאת, הרי בסוף הסוגיה מדובר על הצלת מי שהדביק במזיד מאיסור סקילה. האם נודעת משמעות

אנוס מחמת האיסור דרבנן, אבל כאן כבר עשה את מעשה העברה; ואם כן, צריך להיות חייב, כשם שיהיה חייב אם נאנס מחמת חולי ואינו יכול לרדותה. ועיין שם, בדברי המשיב. וראה שו"ת אגרות משה, שם, סימן קכו, בבירור הדבר, שמניעה מחמת איסור דרבנן נחשבת אנוס, ולא דווקא כשאנוסים אותו בפועל ממש בעונשי הגוף.

וראה עוד, שגם אם המניעה מלקיים המצווה היא רק מדרבנן, כי אז לא יעבור על מצווה מן התורה: תלמידי רבנו יונה על הרי"ף, ברכות, פרק ראשון (א ע"א בדפי הרי"ף), ד"ה ויש להקשות; כסף משנה, הלכות חמץ ומצה, פרק ג, הלכה ח; משנה למלך, שם, פרק א, הלכה ג, בסופה; הגהות הרש"ש, שבת כא ע"א, ד"ה רש"י; חידושי הריב"ז זינגר, שבת ד ע"א; רמ"מ כשר, מסורת הש"ס השלם, נועם יז (תשל"ד), עמ' קפג, הערה ד.

²⁹ ראה למעלה, הערה 3. וראה השגות הרמב"ן, על ספר המצוות לרמב"ם, שורש א, שמביא את עניין היתר רדיית הפת כדוגמה לכלל, 'עוקרין דבריהם תמיד'. וראה שו"ת באר יצחק, חלק אבן העזר, סימן א, ענף ח וענף יב, בדבר חומרת איסור רדיית הפת.

אמנם ראה דברי רבנו חננאל לשבת, שם, שמביא בשם 'יש אומרים' כי רדיית הפת בעודה עיסה, קודם שיקרמו פניה, היא מלאכה מהתורה. וכן ראה: רי"ף, שבת, שם (א ע"ב בדפי הרי"ף); השגת ר' זרחיה, בעל המאור; תשובתו של הרמב"ן במלחמות ה' ובדברי הר"ן, שם. עוד יש להעיר, שבסוגיה במנחות (למעלה), ליד ציון הערה 14), מתירים לעבור על איסור תורה של עשיית עבודה בקרבן שלא לשמו (שהוא לאו מהתורה – ראה רמב"ם, הלכות פסולי המוקדשין, פרק יח, הלכה א), כדי 'לזכות', אף ששם הזכייה היא רק הצלה מהפסד כלשהו, ולא הצלה מחטא אחר.

להבחנה זו? לכאורה, הגמרא הציעה במהלך הסוגיה, בשמו של רב אשי, ששאלתו של רב ביבי בר אביי אמורה במזיד ובאיסור סקילה, רק משום שאי אפשר היה להסביר את שאלתו בחיוב חטאת (שהרי אם הוא שוגג, ולא נזכר באיסור, למי יש להתיר? ואם נזכר, אינו חייב חטאת). ברם, אף שהעמדת השאלה במזיד ובאיסור סקילה נובעת בהכרח מתוך שאי אפשר היה להעמידה בשוגג ובחיוב חטאת, סוף סוף הרי אין לנו בו אלא מה שנאמר בו. ועתה, אם התירו במי שהדביק במזיד, בוודאי ראוי להתיר במי שהדביק בשוגג. אבל מנגד, שמא התירו לו רק משום האיסור החמור שבחיוב סקילה, שישנו במזיד, אבל לא היו מתירים בחיוב חטאת גרידא³⁰!?

ז. ועתה, כיצד יש לפסוק להלכה במדביק עצמו? ראינו שבסוגיה עצמה ישנן שתי מסורות בשאלה: האם נפשטה בעייתו של רב ביבי בר אביי? לפי מסורת אחת, רב ביבי שאל את שאלתו בדבר מי שהדביק פת בתנור, ולא השיב עליה; ואילו לפי מסורת אחרת, רב ביבי אמר שמי שהדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה. נשאלת השאלה: האם יש לפסוק כמסורת השנייה, ומה משמעותה של מסורת זו?

רבנו חננאל³¹, אחרי שהוא מעמיד את בעייתו לפי הסברו של רב אשי, כותב³²: 'ולא אפשרי'. היינו, לדעתו הבעיה לא נפשטה. ובהערה לפירוש רבנו חננאל נכתב בגיליון, שרבנו חננאל אומר שלא נפשטה הבעיה, משום שהוא גורס שהמסורת השנייה לא פשטה את הבעיה, אלא רק העמידה אותה במזיד ובאיסור סקילה.

³⁰ אבל ראה חידושי הרמב"ן, שבת ג ע"ב, שהוא הדין בשוגג ונזכר או בשאר דברים. וראה חילוקי הדעות, בנושאי הכלים של הרמב"ם והשולחן ערוך. וראה להלן. וכן ראה להלן, ליד ציון הערה 66, בדברי ר"ש קלעי.

³¹ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, הערה 26.

³² פירוש רבנו חננאל, שבת ד ע"א. והובא בערוך, ערך 'רד'. וראה הגהות אשרי, שבת, פרק א, סימן ג: 'הדביק פת בתנור, בין בשוגג בין במזיד, לא התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור חטאת או סקילה, דאיפשריטא [בפירוש 'תפארת שמואל', אות ג, הגיה: דלא איפשריטא] בעיא דרב ביבי'. וראה להלן, הערה 130, שיתכן ש'ספר חסידים' סובר כרבנו חננאל, ושכן כתב ראב"ן, סימן שמו.

ח. להלכה, פסק הרמב"ם³³: 'שכח והדביק פת בתנור בשבת ונזכר, מותר לו לרדותה קודם שתאפה ויבא ליד מלאכה'. הרי שהרמב"ם מדבר בשוגג, ואף על פי שהסוגיה שאלה: כיצד יבוא לידי חטאת, אם לאחר מכן נזכר? הרמב"ם הסב את העניין לכך, שלא יבוא לידי מלאכה (בלא חיוב חטאת)³⁴.

ובעוד שהרמב"ם מדבר רק בשוגג, ואינו מדבר במזיד כלל³⁵, הרי בשולחן ערוך³⁶ אינו מזכיר שוגג, אלא כותב 'אפילו במזיד', וזה לשונו: 'ואם נתנו בשבת, אפילו במזיד, מותר לו לרדות קודם שיאפה, כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה'³⁷.

ט. פסקי הלכה אלו לא חרגו אפוא ממסגרת המדביק פת בתנור, על

³³ רמב"ם, הלכות שבת, פרק ט, הלכה ה.

³⁴ וראה מגיד משנה ולחם משנה, שם. וראה שו"ת אגרות משה, חלק אורח חיים, חלק ב, סימן ט, שדן בלשונו של הרמב"ם: האם יש להסיק מדבריו, שהשיקול אינו בחומרת העונש, אלא בחומרת האיסור? לדבריו: 'בזה נחלקו "מגן אברהם" [סימן רנד, ס"ק כב] ור' עקיבא איגר [חידושים, שבת ד ע"א], דה"מגן אברהם" ידחוק בלשון הרמב"ם, ור' עקיבא איגר ידחוק בלשון הגמרא, דנקט "חיוב חטאת" ו"איסור סקילה" רק משום שזהו החומר מאיסור רדיית הפת, דהוא מדרבנן. לדעתו: 'הפירוש בגמרא הוא להצילו מהחטא והעונש, כדמפרש ה"מגן אברהם", ויותר טוב לדחוק בלשון הרמב"ם, כדכתבתי'. וראה שו"ת דובב מישרים, חלק א, סימן ע, ד"ה ומידי דברי.

במקביל, לעניין הצלת אחר, על דברי הגמרא, שבת ד ע"א, 'וכי אומרים לו לאדם: חטא כדי שיזכה חברך? !' אומר רש"י, 'וכי אומרים לו לאדם: צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חברך עונש חמור? !'. הרי שהדגיש רש"י את העונש ולא את חומרת האיסור. וראה מה שהעיר על כך רמ"מ שניאורסון, האדמו"ר מליובאביץ, ליקוטי שיחות, פרשת שלח, תשנ"ח, עמ' 7-8.

³⁵ וראה יד פשוטה, על הרמב"ם, שם, שהרמב"ם הולך בעקבות שיטתו של רבנו חננאל, ולפיה השאלה במזיד לא נפשטה (ראה למעלה, ליד ציון הערה 32).

³⁶ שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רנד, סעיף ו.

³⁷ ראה למעלה, ליד ציון הערה 30. וראה: שו"ת בית יוסף, לר' יוסף קארו, דיני כתובות, סימן ב (סוף סימן א, במהדורת ירושלים תש"ך), המשיג על פסקו של מהר"י מינץ (ראה להלן, פרק שמיני, ליד ציון הערה 5), שיש לחלק: שההיתר ברדיית הפת אינו אלא כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה החמורה; מה שאין כן כשהחשש הוא שיבוא לידי איסור נידה ולא של 'קדשה', יש לומר שלא התיירו.

מרכיביו המיוחדים, ועדיין אין אנו יודעים האם אפשר להרחיב את ההיתר מעבר לנאמר כאן³⁸, כגון במי שעלול לעבור על איסור, לא משום שכבר עשה מעשה שיחייב אותו, אלא במעשה שהוא רוצה לעשותו עכשיו, ואסור לו לעשותו, וכדי להימנע מן האיסור הוא מבקש לעבור על איסור יותר קל: האם משום שאינו רשאי לעבור על העברה החמורה, אין להתחשב בעובדה שהוא עלול לעבור עברה חמורה ולהתיר לו לעבור עברה קלה? או שמא, כיוון שבפועל הוא עלול לעבור על העברה החמורה, נתיר לו לעבור עברה קלה כדי להצילו מן החמורה?

הרב ב"צ מאיר חי עוזיאל³⁹ דן⁴⁰ בתשובת הרשב"ץ⁴¹, האומר שמותר לעד להישבע להעיד אמת, וכי אין זו שבועה שאינה צריכה, שהרי מותר לאדם להישבע לקיים את המצוות כדי לזרז את עצמו⁴². הרב עוזיאל תמה על הרשב"ץ, שהרי זו אינה שבועה לקיים מצוות עשה, אלא שלא לעבור על מצוות לא תעשה, האיסור להעיד עדות שקר, ואין שבועה זו חלה עליו⁴³. ואלה דבריו: 'אבל נשבע שלא לעבור על מצוות לא תעשה, אין השבועה חלה עליו, דאין שייכות של זרוזי נפשיה בדבר של עברה, אלא יש בו סייג ופרישות במותר, ולא לעשות עברה כדי למנוע עברה אחרת'.

לאחר מכן נזקק הרב עוזיאל לסוגיית 'הדביק פת בתנור', ומראה

וראה מגן אברהם, שם, ס"ק כא, ומחצית השקל, שם. וראה מאמרו של הרב מיליקובסקי, הנזכר למעלה, הערה 28.

³⁸ וראה פרח מטה אהרן, לר' אהרן סלוביצ'יק, בקונטרס עניינים, עמ' 225, שדן בספקו של ה'חפץ חיים' בספרו 'מחנה ישראל', בדבר ההיתר לחטוא חטא קל כדי להציל את עצמו מחטא חמור שיחטא לאחר מכן באונס. ודבריו צריכים עיון.

³⁹ תר"ם (1880) – תשי"ג (1953). כיהן כראשון לציון, הרב הראשי הספרדי לישראל.

⁴⁰ שו"ת משפטי עזיאל, חלק ג, חושן משפט, סימן יג, אות ד.

⁴¹ תשב"ץ, חלק ג, סימן טו. ראה עליו למעלה, הערה 23.

⁴² נדרים ח ע"א.

⁴³ וראה הערותיי על דבריו, נ' רקובר, שלטון החוק בישראל, ירושלים תשמ"ט, שער שישי: עדות בשבועה, הערה 298.

שאינן ראייה מסוגיה זו שמותר לעבור עברה כדי למנוע עברה אחרת, משני טעמים: הטעם הראשון, משום שאיסור רדיית הפת אינו אלא מדרבנן, ובכגון זה לא העמידו חכמים את דבריהם, 'אבל בדבר שאסור מדאורייתא, אין להתיר אסור אחד מפני השני'; והטעם השני, 'שגם באיסור דרבנן לא התירו אלא במקום שהאיסור מוכרח לבוא מאליו, מה שאין כן בעדות, שאם ירצה יוכל להעיד ולקיים בעצמו "לא תגורו מפני איש" [דברים א, יז]. וכיוון שעדות שקר אסורה מן התורה, אין שבועה חלה עליה. ואדרבה, שבועה זו היא בגדר שבועת שוא'.

לכאורה, דבריו עומדים בסתירה לדברי הריב"א, שהובאו למעלה⁴⁴, אבל אין הדבר כן בהכרח. הריב"א הראה שאין לפשוט מסוגיית עירובין, שמותר לעבור עברה כדי להינצל מעברה אחרת ברדיית הפת, משום שברדיית הפת האיסור כבר נעשה, וממילא ישלים את האפייה. אבל אפשר שהריב"א יסכים גם לאידך גיסא, שיש צד חמור במקום שעדיין לא נעשה האיסור, שאז אין להתיר לעבור איסור אחד כדי למנוע ממנו איסור אחר, משום שנאמר לו: כיוון שעדיין לא נעשה האיסור, לא נתיר לך לעבור על האיסור הקל, אלא נזהיר אותך שלא תעבור על האיסור האחר – החמור.

⁴⁴ ראה למעלה, ליד ציון הערה 9.

הצלת אחר

א. עתה נעבור לדון בשאלה: אימתי מותר לאדם לעבור עברה כדי להציל אחר מעברה? וראשית נדון בשאלה: מהו היחס בין הצלת עצמו להצלת אחר? לכאורה, אם אסור לאדם לעבור עברה כדי להציל את עצמו מעברה אחרת, בוודאי יהיה אסור לו לעבור עברה כדי להציל אחר מעברה; ואילו אם מותר לאדם להציל עצמו, עדיין תישאר השאלה: האם מותר גם להציל אחר?

אבל משו"ת 'שואל ומשיב'⁴⁵, לר' יוסף שאול נתנזון⁴⁶, אנו למדים על היבט חדש, הנובע מן הכלל האוסר 'מצוה הבאה בעברה'. אם האדם העובר את העברה הוא העושה את המצווה, כי אז זו 'מצוה הבאה בעברה', שאינה נחשבת כמצווה בכלל, ולכן יהיה אסור לעבור על 'לא תעשה' כדי לקיים 'עשה', אף שכל מצוות עשה חמורה ממצוות לא תעשה, ומותר לעבור רק אם ה'עשה' מתקיים בזמן שעובר על הלאו, שאז חל הכלל 'עשה דוחה לא תעשה'. מה שאין כן, אם מי שעובר את העברה אינו האדם העושה את המצווה. לגבי מי שקיים את ה'עשה', אין אומרים שזו מצווה הבאה בעברה, שהרי הוא עצמו לא עבר את העברה. יסוד דבריו הוא בדעה הסוברת כי איסור 'מצוה הבאה בעברה' הוא מן התורה⁴⁷, ואם כן, כשעושה מצווה על ידי עברה, אין זה נקרא שעושה מצווה כלל. לכן מותר לעבור עברה כדי שאחר יקיים מצווה רבה בעתיד, מפני שמצווה זו לא תיחשב 'מצוה הבאה בעברה'⁴⁸.

⁴⁵ שו"ת שואל ומשיב, מהדורא תניינא, חלק א, סימן צה.

⁴⁶ גליציה, תקס"ג (1808) – תרל"ה (1875). רב ופוסק, מגדולי המשיבים בדורות האחרונים. כארבעים שנה היה אב"ד בלבוב. שמו נודע בכל רחבי העולם היהודי, ומכל קצות תבל פנו אליו בשאלות. חיבורו העיקרי הוא שו"ת 'שואל ומשיב' המכיל אלפי תשובות בארבעה-עשר חלקים.

⁴⁷ וראיתו, 'כפי הנראה מדברי הרמב"ם, הלכות איסורי מזבח, פרק (ו) (ה); הלכות ז, ט'. ראה נוספת שפסול זה הוא מן התורה, היא מירושלמי, חלה, פרק א, הלכה ה, שלמדו מהפסוק 'אלה המצוות' – אם עשיתן [=עשית אותן] כמצוותן, הן מצוות. הובא בפסקי הרא"ש, פסחים, פרק ב, סימן יח.

⁴⁸ וראה שו"ת בית יוסף, דיני כתובות, סימן ב (סוף סימן א, במהדורת ירושלים תש"ך).

אמנם, ברדיית הפת, אין לומר שהעברה תבטל את ערך המצווה (משום 'מצוה הבאה בעברה'), שהרי בפועל, כיוון שנרדתה הפת, פסקה אפייתה. ובניסוח כללי יותר, השיקול של 'שואל ומשיב' יש לו משמעות לגבי עברה הנעשית לשם קיום מצווה, ולא לגבי עברה הנעשית לשם מניעת עברה. לכן הסוגיה מתירה לאדם לרדות פת כדי להציל את עצמו מחיוב על אפייה בשבת.

ב. בסוגיית המדביק פת בתנור ראינו, שכשביקש רב שילא להעמיד את שאלתו של רב ביבי בר אביי בשוגג, וכי השאלה היא: האם מותר לאחרים לרדות את הפת, כדי להציל את מי שהדביק אותה? שואל עליו רב (ששת) [אש"י]⁴⁹: 'וכי אומרים לו לאדם: "חטא, כדי שיזכה חברך?!"⁵⁰. משום כך זונח רב אשי דרך זו.

אבל בעוד שבסוגייתנו פשוט הדבר שאין אומרים לו לאדם: 'חטא, כדי שיזכה חברך'⁵¹, הרי מנגד מובא במסכת עירובין⁵² בשמו של רבי⁵³,

שמצמצם מכמה צדדים את ההיתר לעבור איטור כדי להציל את עצמו, בעוד שהתיר לחלל שבת כדי להציל את מי שנלקח לשמד. ראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 25.

מקור נוסף שאף הוא הולך בכיוון זה הוא 'באר יצחק', שנביא להלן, הערה 184, המתיר לאדם לעבור עברה קלה כדי למנוע מאחר עברה חמורה במזיד, אבל אינו מתיר לאדם לעבור עברה קלה כדי שהוא עצמו לא יעבור עברה חמורה, מפני שבידו למנוע את עצמו מלעבור אותה.

⁴⁹ ראה הגרסה בשולי דף הגמרא. וראה חידושי הריצ"ד (דינר), חלק א, שבת, שם, 'שהשקלא והטריא שלפנינו היא מדור רבינא ורב אשי... וגם הגרסה "אמר רב שילא" היינו אומרים מוטעית היא, אם לא שמצינו דגם בימי רבינא ורב אשי היה אמורא ששמו רב שילא'.

⁵⁰ סגנון לשונו של רב אשי, 'וכי אומרים', טעון בירור. מדוע לא נאמר בפשטות: מותר או אסור? להלן, ליד ציון הערה 68, נראה שיש דעה, שאמנם אין אומרים לאדם לחטוא כדי שיזכה חברו, אבל מותר לאדם עצמו לעשות כן.

⁵¹ וכן ראה שו"ת הריב"ש, סימן רכו, בשאלה אם מותר בחול המועד לתפור בגדים לתניוק לברית מילה, שהרי גדול כבוד הבריות, שדוחה לא תעשה. השואל שם כותב, שיש מי שאוסר את הדבר, שאף שמתירים משום כבוד הבריות, אין להתיר לחייט לתפור כדי שיתכבד האחר: 'דאין אומרים לאדם: "עמוד וחטא, בשביל שיזכה חבירך"'. ראה על כך, נ' רקובר, גדול כבוד הבריות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 107.

בעניין אדם שאמר לאחר: 'מלא לך כלכלה זו תאנים מתאנתי', ש'ניחא ליה לחבר⁵⁴ דלעביד הוא איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ⁵⁵ איסורא רבה'. כלומר, נוח לאדם לחטוא חטא קל (להפריש מעשר שלא 'מן המוקף' [=מן הקרוב]), כדי שיזכה חברו ולא יעבור איסור חמור (לאכול דבר שאינו מעושר).

א. יש להציל אם המציל גרם לאיסור

סתירה זו מיושבת בתוספות⁵⁶ בהבחנה שהמקור המתיר לאדם לעבור איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור לא נאמר אלא כשהסיכון לעשיית האיסור החמור נגרם על ידי הראשון, כמו במקרה בעירובין, ולכן מתירים לו לעבור על איסור קל, כדי שלא ייגרם על ידו איסור

116. בתשובתו מסביר הריב"ש שאין להסתייע בהלכה המתירה משום כבוד הבריות, 'כי לזה הותר כדי שיכבד הבריות, ואין זה בשביל שיזכה חבריך, דהתם הוא להצילו מאסור, ואין מתירין לאחד אסור, כדי להציל אחר מאסור'. כלומר, החייט עצמו 'זוכה' בכך שהוא מכבד את בעלי השמחה, שכן מצוות כבוד הבריות עניינה שאדם אחד יכבד את חברו. וכן ראה עבודה זרה יא ע"א, 'עוקרין על המלכים', ובתוספות שם, ד"ה עוקרין, שכבוד המלך הוא כבוד לכל ישראל, 'ואתי כבוד הרבים ודחי צער בעלי חיים'. גם כאן יש להסביר, שהעוקר עצמו מקיים את המצווה לכבד את המלך.

וכן ראה תשב"ץ, חלק ב, סימן נג, המובא למעלה, הערה 23. וכן ראה תשב"ץ, חלק א, סימן קלח: 'זה אי אפשר. אין אומרים לו לאדם: "עמוד וחטא כדי שלא יחטא חברך", כדאיתא בפרק קמא דשבת (ד ע"א)'. ובתשב"ץ, חלק ג, סוף סימן לז: 'וההיא דחבר, כבר תירצו בתוספות, שלא נאמר אלא בדבר שבא האיסור לעם הארץ על ידי החבר; אבל בענין אחר, אין אומרים לו לאדם: "חטוא כדי שיזכה חבריך" או "כדי שלא ימות חבריך [בעונש על חטאן]". ואם כן, מפני רבוי אויבין [של] החולה באיסור נבלה [חולה האוכל נבלה עובר עברה בכל 'כזית'], לא היה ראוי לנו להתיר לאחרים אפילו לאו אחד [לשחוט עבורו בשבת בשחיטה כשרה]'. וכן ראה שו"ת הרשב"ש, סימן קלו, בסופו.

⁵² עירובין לב ע"א. ראה למעלה, ליד ציון הערה 7, ופרק רביעי, ליד ציון הערה 37.

⁵³ ראה להלן, פרק תשיעי, הערה 7.

⁵⁴ אדם המקפיד על הפרשת תרומות ומעשרות נקרא בתלמוד 'חבר'.

⁵⁵ 'עם הארץ' מן הסתם אינו מקפיד על הפרשת תרומות ומעשרות.

⁵⁶ תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים.

חמור⁵⁷. כלומר, ההיתר חל רק כשיש זיקה בין ה'מציל' וה'ניצול'⁵⁸. זיקה זו נתפרשה בצורה רחבה, הכוללת גם זיקה עקיפה. לתירוץ זה, יש תימוכין בכתב-יד מינכן⁵⁹, הגורס: 'ולא לעבדיה לעם הארץ איסורא רבה'⁶⁰.

עוד מוסיפים התוספות (מחמת סוגיה אחרת) שתי דרכים אחרות להבחנה בין מקום שמתירים בו לעבור על איסור כדי להציל אחר לבין מקום שאין מתירים:

ב. יש להציל במצווה רבה ובמצווה דרבים

התוספות מעמתים את סוגיית מסכת שבת עם הסוגיה במסכת גיטין⁶¹, שממנה עולה כי אם יש מי שחציו עבד וחציו בן חורין, כופין את רבו לעשות אותו בן חורין, על אף שכל המשחרר את עבדו עובר ב'עשה'.

⁵⁷ ראה למעלה, הערה 51, שהתשב"ץ הביא תירוץ זה. דברים תמוהים ראיתי במאמרו של הרב א' חפוטא, 'בענין לחטוא להציל חבירו', נועם כד (תשמ"ב), עמ' קכז.

⁵⁸ וראה חשב פאר, לראייה קוק זצ"ל, פרק יד, האומר שמא באב כלפי בנו, אפשר לראותו כגורם לאב לעבור על איסור, 'כיון שאביו הביאו לחיי העולם הזה, נמצא אם עביד איסורא כל זמן שהוא ברשותו, נקרא גורם לזה. ויש לומר מהאי טעמא בברכת "שפטרני מעונשו של זה", שעיקר הכוונה תהיה, דעד כאן היה מתחייב למיעבד איסורא זוטא להצילו מאיסורא רבה. ועתה, כיון שבא לכלל דעת בעצמו, הוא ככל אדם לגביה'. וראה למעלה, פרק ראשון, הערה 26, בעניין זיקה בין המציל לניצול.

וראה עוד בגדרי 'כשהאיסור בא על ידו': שו"ת שאלי ציון, חלק א, סימן ג, אות א, עמ' כב; בדברי חתנו של המחבר, רש"ז הופמן, שם, חלק ב, עמ' תג. הרב יוסף שלום אלישיב נשאל: האם מותר לעשות איסור גם כאשר ספק בדבר, אם האחר יעבור על האיסור? והשיב, שמסתבר שגם בספק שמא יחטא, הוא נחשב כגורם לאיסור, וגם בספק מכשול שבא על ידו, מוטל עליו לסלקו ולדאוג שלא ייכשל בו (מוריה כב, גיליון א – ב [אלול תשנ"ח], עמ' סד, אות ה).

⁵⁹ ראה דקדוקי סופרים, עירובין שם. וכן הוא ברבנו חננאל, ברשב"א ובריטב"א, עירובין, שם.

⁶⁰ הרשב"א והריטב"א רואים בגרסה שבכתב היד סיוע לדעה זו.

⁶¹ גיטין מא ע"ב. ראה להלן, ליד ציון הערה 85.

ליישוב סתירה זו, מציעים התוספות אופן נוסף שמותר בו לעבור על איסור. הצעה זו תולה את ההיתר בטיבה המיוחד של המצווה שתתקיים על ידי האיסור. היינו, מותר לעבור על איסור בשביל 'מצוה רבה' או בשביל 'מצוה דרבים'⁶² (כפי שיבואר להלן⁶³). כלומר, ביוצאים מן הכלל הללו מותר לעבור על איסור, בעוד שהכלל הוא: 'אין אומרים לאדם: "חטא בשביל שיזכה חברך"' (ולפי זה, הכלל הוא שיהיה אסור אפילו לעבור על איסור מדרבנן כדי להציל אחר מאיסור מן התורה, שהרי הסוגיה בעירובין עוסקת באיסור דרבנן).

כדי ליישב את שתי סוגיות התלמוד, בעירובין ובגיטין, צריך לומר ששני התירושים של התוספות אינם חולקים זה על זה, וישנם שני אופנים להיתר: מניעת איסור אם המציל גרם, או קיום מצווה רבה או מצווה דרבים (אף אם המציל לא גרם).

ג. אין להציל מי שפשע

התוספות מציעים הסבר נוסף בדרך של 'ועוד יש לומר'⁶⁴, ליישוב שתי הסתירות שראינו, ולפיו 'וכי אומרים לו לאדם' וכו' אינו אמור אלא כשפשע הזולת, כבמקרה במסכת שבת, שמבקשים להציל את המדביק מעברה, והוא כבר נהג שלא כראוי בהדבקת העיסה, שאז אין אומרים לאדם לחטוא כדי להציל את הזולת. כלומר, 'וכי אומרים' וכו' הוא היוצא מן הכלל; ואילו הכלל הוא, שיש לו לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור. לפי גישה זו, אין משמעות לשאלה אם גרם הלה לשני לעבור על האיסור, אם לאו, ואין משמעות לטיבה המיוחד של המצווה שתתקיים על ידי העברה⁶⁵.⁶⁶

⁶² הרשב"א, בחידושו לשבת ד ע"א, ד"ה הא דאמרינן, כתב: 'משום דמצוה דרבים שאני, שהיא גדולה'.

⁶³ ראה להלן, ליד ציון הערה 112.

⁶⁴ והשווה תוספות, עירובין לב ע"ב, ד"ה ולא, ושם מובאת דעה זו בשם ר"י. וראה להלן, ליד ציון הערה 142.

⁶⁵ אבל ראה שו"ת מכתם לדוד, חלק אורח חיים, סימן ח, תשובת ר' אברהם גדליה, שליח חברון בוונציה, הסבור שאף לפי התירוץ האחרון של התוספות, יש צורך גם שיבוא האיסור על ידו כדי להתיר לו לעבור על איסור להצלת אחר. שילוב בין שני

אם כן, יש לפנינו שלוש דרכים בהסברת הדבר: לפי שתי דרכים, אין מתירים לאדם לחטוא בשביל אחר אלא במקרים יוצאים מן הכלל; בעוד שלפי הדרך השלישית, הכלל הוא שמתירים, והיוצא מן הכלל הוא שאין מתירין.

אם כן, ההסברים שבתוספות שונים זה מזה בנקודה חשובה: האמרה 'וכי אומרים לו לאדם: חטא כדי שיזכה חברך', שהייתה לפי שני ההסברים הראשונים הכלל, הפכה, לפי ההסבר השלישי, ליוצא מן הכלל (ראה טבלה מסכמת להבנת דברי התוספות).

התירוצים בתוספות יש גם בדברי הראי"ה קוק זצ"ל, שכתב (שו"ת עזרת כהן, סימן לא), 'אך כבר כתבו תוספות, פ"ק דשבת, ועוד כמה פוסקים, דבמקום שחבירו פושע, אין אומרים לו לאדם... וכאן חבירו פושע, שחייב גם הוא להזהר באיסור יחוד. אלא שיש להעיר מדברי תוספות שבת הנ"ל, דמשמע דאם העם הארץ בא לידי איסורא רבא על ידי גרמא דחבר, אמרינן "ניחא ליה" וכו'. אלא שיש הבדל חשוב ביניהם: לפי ר' אברהם גדליה, ההבחנה בין גרם ללא גרם אמורה לגבי מקרה שלא פשע השני, ולפי הרב קוק היא אמורה לגבי מקרה שפשע השני.

אבל בתשובת ר' דוד פארו, שו"ת מכתם לדוד, שם, סימן ט, הוכיח שלפי התירוק האחרון של התוספות, אין מתחשבים כלל בשיקול שהוא הגורם.

⁶⁶ שיטה מרחיקת לכת עוד יותר היא שיטתו של הרמב"ן, כשהטעים שב'הדביק פת' אין מצילין, משום ששם, כיוון שהיה שוגג, אין איסור בדבר, מפני שאפשר לו להתכפר בחטאת, ואין רדייתו אלא זכות לו, שייפטר מקרבן (חידושי הרמב"ן, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים, בתירוץ השני, 'ואי נמי'; ראה להלן, הערה 73). לפי דבריו, אם השני עלול לעבור איסור, מותר לראשון לעבור איסור כדי להציל אותו, וגם אם פשע (ובזה הרמב"ן מרחיק לכת יותר מן התוספות).

והשווה דברי ר' שמואל קלעי (ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 65), שדווקא ב'פשיעה' הנובעת משגגה אין אומרים לאדם: 'חטא, בשביל שיזכה חברך', אבל במזיד – אומרים (שו"ת משפטי שמואל, סימן כ; דף קנא ע"א). הסברו לכך הוא, שכיוון שבשוגג האיסור הוא קל, לא נתיר לאחר לעבור במזיד, אפילו לא איסור קל מדרבנן, כמו רדיית הפת, משום ש'נפסיד יותר ממה שנרוויח, ונמצא זה חוטא בעדו, בעד לזכות לחבירו, כי לא הועיל בדבר בערך [=היינו לפי ערך האיסור]... ומסתברא דאיסור דידהו [=היינו האיסור בעברה בזדון על דברי חכמים] חמירא מזכות השוגג דאורייתא למתבונן' (ושם הוא נדחק בהסברת סוגיית הגמרא ובהסברת דברי התוספות בניסיונו ליישבם עם שיטתו). וראה למעלה, ליד ציון הערה 30.

טבלה מסכמת

לתוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים

אימתי אומרים או אין אומרים לו לאדם: 'חטא כדי שיזכה חברך',
והטעמים לכך

[[[טבלה]]]

ומאחר שההבחנות שנאמרו בתוספות הן יסוד למה שנאמר לאחר מכן בגדרי עשייתה של עברה להצלתו של אחר מעברה חמורה יותר, יש להרחיב את הדיבור בהבחנות אלו. אבל לפני כן יש להעיר הערות אחדות. ותחילה נדבר על דרך נוספת ליישוב הסתירה שבין סוגיית שבת לסוגיית עירובין.

‘עמוד וחטא’ כ’התנדבות’ ולא כהוראת בית דין

דרך חדשה אנו מוצאים אצל הריטב"א⁶⁷, ר' יום טוב ב"ר אברהם אשבילי, ולפיה יש להבחין בין מי שעושה מעצמו לבין העושה בהוראה של בית הדין. על הסתירה בין דברי הגמרא בעירובין, 'ניחא ליה לחבר' וכו', לבין סוגיית שבת, 'וכי אומרין לו לאדם?! וכו', אומר הריטב"א⁶⁸: 'וכי אומרין לו לאדם: "עמוד וחטוא כדי שיזכה חברך?!", אפילו אליבא דרבי אתיא. דשאני התם, שאין לו לבית דין לומר לו כן, אלא אם כן הוא עושה מעצמו'⁶⁹. כלומר, יש להבדיל בין הוראת בית דין שב'אומרין לו' לבין 'ניחא ליה' מעצמו. לפי שיטה זו, ניתנת משמעות לביטויים שאינם שגורים כלל: 'אומרין לו' או 'אין אומרין לו', 'ניחא ליה' או 'לא ניחא ליה', שעניינם תלוי בנטייתו של האדם, וזו אינה חובה⁷⁰. דבריו אלה ניתנים להתפרש בשני אופנים: (א) יש להבדיל בין 'התנדבות' לבין חובה, שמותר לאדם להתנדב להציל את השני, אבל אין לחייב אותו לעשות כן; (ב) אמנם הדבר מותר, אבל אסור לבית דין לומר לו כן⁷¹. הדרך הראשונה נראית יותר⁷².

⁶⁷ ראה עליו למעלה, פרק חמישי, הערה 56.

⁶⁸ חידושי הריטב"א, עירובין לב ע"ב, ד"ה ניחא ליה.

⁶⁹ וראה שו"ת ימי יוסף (לר' יוסף ידיד הלוי), חלק אבן העזר, סימן א, שאף הריטב"א יסכים, שאומרין לו לעבור כדי להציל מאיסור תורה, והריטב"א התייחס רק לאיסור דרבנן.

⁷⁰ וראה מאמרו של הרב מ' ברלין, 'הלכות המיוסדות על תכונת הנפש', אזכרה, לזכר הרב א"י קוק, מחלקה ד, עמ' רטז.

⁷¹ ועיין שו"ת משפטי שמואל, סימן קכ, בדף קנב, טור ג, שאומר מדעת עצמו, שאם יבוא לבית דין, 'אז ודאי לא מורין ליה הכי, להיות מותר' (דבריו הובאו בשארית יעקב, פרשת האזינו; ועל ידי ר' רפאל שלמה לניאדו, בית אהרן וישראל, גיליון ל, אב-אלול תש"ן, עמ' טו-טז, כאומר ש'אין אומרין' וכו' פירושו שאין מורין לשואל לעשות כן, אבל אם עשה מעצמו, 'שפיר דמי'). וכך הבין בדרך של 'הלכה ואין מורין כן', הרב חיים מיליקובסקי (ראה למעלה, הערה 28), עמ' נח. וראה למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 127 ואילך.

⁷² ראה הרב ש' ישראלי, עמוד הימיני, סימן יא, 'בהלכות קואליציה', עמ' קב, בהסברת דעת הריטב"א 'שאם עושה מעצמו ודאי מותר, כי חלל עליו שבת אחת בכדי

איסור שעונשו מיתה ואיסור המחייב קרבן

עוד מציע הריטב"א הבחנה אחרת ליישוב הסתירה שבין סוגיית שבת לסוגיית עירובין, והיא הבחנה בין הצלה מאיסור שעונשו מיתה לאיסור המחייב קרבן חטאת. וזה לשון הריטב"א⁷³: 'ועוד דהתם למיפטריה מאיסור טבל שהוא במיתה, והכא אינו אלא לפטרו ממון דקרבן'. הריטב"א אינו מסתפק אפוא בהבדל שבין איסור שעונשו מיתה לאיסור שאין עונשו מיתה, אלא מוסיף ומצביע על ההבדל שבין חיוב מיתה לחיוב קרבן, שאין בו אלא חיוב ממוני בלבד.

שישמור שבתות הרבה, הוא חישוב נכון, אלא שאין עליו חיוב בזה, ודומיא דבכל השבת אבידה שפטור מלהשיב ככהאי גוונא. הוא מתכוון לדין בהשבת אבדה, שאם ההשבה תגרום לו אבדן הכנסה מעבודה בזמן ההשבה, הריהו פטור מלהשיב, משום 'שלו קודם' (בבא מציעא ל ע"ב, לג ע"א).

אגב, יש לעיין, לפי השיטות האחרות, האם באותם מקרים שאומרים לאדם: חטא כדי שיזכה חברך, הפירוש הוא שזו חובה או שזו רשות. ראה להלן, הערה 76, בשם דברי חיים: 'מותר וצריך לעבור'; וליד ציון הערה 111, שזו חובה משום 'לפני עיור'. וראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 25, שכופים אדם לחלל שבת כדי להציל אחר משמד.

⁷³ חידושי הריטב"א, שבת, שם, ד"ה גופא בעי. גם בחידושי הריטב"א, עירובין, שם, הבחין בין חיוב מיתה לחיוב קרבן, בלא להזכיר את הנימוק שבקרבן זה רק ממון. והשווה חידושי הרמב"ן, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים (ראה למעלה, הערה 66): 'שאני הדביק פת בתנור בשוגג, דלאו איסור הוא, שאפשר לו להתכפר בחטאת, ואין רדייתה אלא זכות לו, שיפטור מקרבן. כנ"ל [=כן נראה לי]'. על דברי הרמב"ן שם, שעולה ממנו שמותר לעבור איסור כדי להציל אחר מאיסור חמור, גם אם ה'ניצול' פשע (שלא כתוספות), הסתמך נר מצוה (ואלק), מצוות עשה לב, דף טו ע"ד. הוא מסביר בכך את הדין שתלמיד חכם שמעיד רשאי לשבת, מפני שהעשה של כבוד תלמיד חכם עדיף מהעשה של עמידת עד (שבועות ל ע"ב), וזאת אף על פי שהעד עובר על איסור עדות בישיבה, כדי שהדיין יקיים מצוות כבוד תלמיד חכם; וכן את הדין שמותר להשתמש בעבד עברי שהוא כהן (קידושין כא ע"ב), כדי שהעבד (שנמכר מפני שגנב) יוכל לקיים מצוות השבת גזלה, אף שהשתמש עובר על מצוות 'וקידשתו', ומצוות השבת הגזלה מוטלת על הגנב, והגנב 'פשע'.

ניחא ליה לחבר' וכו' – מחלוקת תנאים

הערה נוספת נוגעת לאמרה 'ניחא ליה' וכו', שבמסכת עירובין⁷⁴. יש לציין, כי אף שהתוספות שאלו מאמרה זו, אין היא מוסכמת על הכול. במסכת עירובין מובאת מחלוקת תנאים בעניין זה: בעוד שהדעה הסוברת שנוח לאדם לעבור איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור, היא דעתו של רבי, הרי דעתו של רבן שמעון בן גמליאל היא, שאין להתיר לעשות כן⁷⁵. וזה לשון הגמרא: 'במאי קמיפלגי? רבי סבר: ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה. ורבן שמעון בן גמליאל סבר: ניחא ליה לחבר דלעביד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד'⁷⁶.

⁷⁴ עירובין לב ע"א.

⁷⁵ וראה שו"ת ימי יוסף, שם, שאפשר שאף רשב"ג יסכים, שכדי להציל אחר מאיסורי תורה (להבדיל מהצלה מאיסור דרבנן), יש לאדם לעבור על איסור קל.

⁷⁶ ראה גם למעלה, ליד ציוני הערות 7 ו-52. אשר לפסק ההלכה במחלוקת רבי ורשב"ג, ראה שו"ת דברי חיים, לר' חיים מצאנז, חלק א, אורח חיים, סימן ז: 'והנה ראיתי בב"ז [=ב"בנימין זאב"] בתשובה [סימן שג; וראה גם סימנים רסז, רפא] כתב דלא קיי"ל כרבי, דניחא ליה לחבר לעשות איסורא זוטא, משום דרשב"ג אביו פליג עליה. ותמיה לי, האיך אשתמיטתיה מיניה דמר ז"ל דברי הרמב"ם ז"ל [הלכות מעשר, פרק י, הלכה י], שפסק כוותיה דרבי בזה. והן אמת, שבספר "הליכות עולם" [שער ה, פרק א] כתב דהלכה כרשב"ג נגד רבי. כבר הכה על קדקדו מהרי"ק ז"ל [ר"י קארו, כללי הגמרא, על הליכות עולם שם], מביאו השל"ה הקדוש, בספרו של"ה. ואם כן, כיון דקיי"ל כרבי, ודאי מותר וצריך לעבור איסור קל כדי שלא יבא [אדם אחר] לידי איסור חמור. בשאלה הכללית: האם הלכה כרבי כשהוא חולק על רשב"ג? ראה שדי חמד, כללים, מערכת ה, כלל קא.

ויתור על קיום מצווה לטובתו של אחר

הרחבה מעניינת בדין 'ניחא ליה' וכו' אנו מוצאים בתשובתו של ר' דוד פארדו⁷⁷. הוא נשאל⁷⁸ בדבר קהילה שהיה להם רק אתרוג אחד, ובימי חול המועד סוכות באו שליחים מקהילה אחרת שהיו רגילים לקבל מהם אתרוג כל שנה, וביקשו לקבל את האתרוג: האם ראוי לבני הקהילה למסור את האתרוג לשלוחים, כדי שיוכלו בני הקהילה האחרת לברך עליו לפחות בימים הנותרים של חג הסוכות? שהרי בעשותם כן לא יהיה בידם שלהם אתרוג בימים אלה לברך עליו.

ר' דוד פארדו סבור, שאמנם לפי מושכל ראשון, אין לתת את האתרוג לאחרים, שהרי מקרא מלא הוא, 'וחי אחיך עמך' (ויקרא כה, לו) – חייך קודמים לחיי חברך⁷⁹; ו'אין דוחין נפש מפני נפש'⁸⁰; ו'מהיכא תיתי שמי שיש בידו כדי לעשות מצוה, יתננה לחברו, וישאר הוא ערום מן המצוה?'. ברם, למסקנה הוא אומר כי ראוי להם לוותר על האתרוג ולתת לבני הקהילה האחרת. הוא מסתמך על דברי הגמרא, האומרת שנוח לו לחבר לעבור על איסור קל, משיעבור עם הארץ על איסור גדול. לדבריו, 'דבר שהשכל מחייב, דלגבי הני [=אלו], דאכתי [=שעדיין] לא קיימו המצוה כלל, מקרי "מצוה רבה", ולאחרני [=ולאחרים], שכבר קיימו המצוה, מקרי "זוטא" לגבי אינך [=ההם], אף על גב דלתרוייהו אינה אלא מצוה דרבנן'.

והוסיף טעם אחר, 'שאינן לך כבוד הבריות גדול מזו, שיהיו נמצאים קהל גדול נעדרים ומשוללים לגמרי ממצוה רבה כזו כלל ועיקר', וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, היינו בלאו של 'לא תסור', כלומר, באיסור מדרבנן⁸¹.

⁷⁷ ויניציה, תע"ח (1718) – ירושלים, תק"ן (1790). שימש ברכנות בערי הבלקן: ראגוזה, איספלאטרו וסאריבו. עלה לירושלים בשנת תק"ם. מכלל חיבוריו: 'חסדי דוד', על התוספתא; 'שושנים לדוד', על המשנה; 'ספרי דבי רב', על הספרי.

⁷⁸ שו"ת מכתם לדוד, חלק אורח חיים, סימן ו.

⁷⁹ בבא מציעא סב ע"א.

⁸⁰ סנהדרין עב ע"ב.

⁸¹ וראה נ' רקובר, גדול כבוד הבריות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 51, 143.

ויתרה מזו, בעוד שנטילת לולב בשאר ימי החג אינה אלא מצווה דרבנן, הרי מצוות 'גמילות חסדים' היא מצווה 'חמורה' מן התורה, והיא מן החמורות, שאדם אוכל מפירותיה בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא⁸². ופשיטא דאין לך גמילות חסדים גדולה מזו לזכותם כהיום הזה, שלא יהיו נמצאים בטלים לגמרי ממצוה רבה הזאת, הבאה מזמן לזמן, וניתן לדחות מפניהם תקנתא דרבנן בעלמא. ועיין שם, בתוספות יום טוב, שהביא משם הרמב"ם ז"ל⁸³, כי כל תועלת בני אדם זה עם זה נכנסים בכלל גמילות חסדים. מנימוק זה עולה מסקנה כללית, שאדם צריך לעבור על איסור דרבנן כדי לזכות את חברו במצווה דרבנן, מפני שיש בזיכוי זה גמילות חסדים, וגמילות חסדים היא דאורייתא ודוחה את האיסור דרבנן⁸⁴.

ועתה נרחיב קצת את דיבורנו במה שחידשו התוספות.

⁸² ראה משנה פאה א, א.

⁸³ ראה פירוש הרמב"ם למשנה פאה, שם.

⁸⁴ וראה שם, סימן ז, תשובתו של ר' אברהם סגרי, אב"ד קסאלי, שהסכים עם מסקנותיו של ר' דוד פארוו. הוא מבסס את דבריו על הסברה שיש לבטל רצונם מפני רצון האחרים; ועל המשנה, שתיקנו כמה תקנות מפני השלום (והאריך שם בחשיבות ערך השלום); ועל המקרא, 'בקש שלום ורדפהו' (תהלים לד, טו).

'מצוה רבה'

לפי הדרך הראשונה שבתוספות, שהכלל הוא: 'אין אומרים לו לאדם: חטא וכו', היה עליהם לתת טעם למה שנאמר במסכת גיטין⁸⁵, ב'חציו עבד וחציו בן חורין', שכיוון שאינו רשאי לשאת שפחה, ואינו רשאי לשאת בת חורין, כופין את רבו ומשחררו, על אף שיש איסור לשחרר עבד. התוספות מסבירים זאת, שמצוות פרייה ורבייה היא 'מצוה רבה'⁸⁶, ולשם קיומה של מצווה גדולה זו מותר לעבור על איסור⁸⁷.⁸⁸ כלומר,

⁸⁵ גיטין מא ע"ב.

⁸⁶ ובחידושי הרשב"א, שבת ד ע"א, ד"ה הא דאמרין: 'יש לומר דמצות פריה ורבייה שהיא מצוה רבה, שעל ידה מתקיים העולם – שאני'.

⁸⁷ בחידושי הרשב"א, שבת, שם, תירץ בדרך חדשה, שמי ש'חציו עבד וחציו בן חורין' אין בו חיוב 'לעולם בהם תעבודו', משום צד חירות שבו. וכבר שאלו על הרשב"א, שהרי בגמרא, גיטין לח ע"א, הקשו על אביי (שדיבר שם על איסור שחרור אמה) משחרור של אישה ש'חציה שפחה וחציה בת חורין', ולפי דברי הרשב"א אין בזה איסור לשחררה. וראה מה שחידש בזה בשו"ת עונג יום טוב, חלק אורח חיים, סימן נא, בסופו, שדווקא בעבד אמר הרשב"א את דבריו, ולא בשפחה. ובשו"ת היכל יצחק, אבן העזר, חלק א, סימן יט, ד"ה ואולם, ביקש לחדש שזו מחלוקת בסוגיות התלמוד, בעניין אם אומרים לאדם: 'חטא בשביל שיזכה חברך'. ויש לעיין בדבריו. ומכל מקום הוא סובר שאין להתחשב בדברי הרשב"א (ולפיהם אין להתיר את האיסור, ואין אומרים לאדם: 'חטא כדי שיזכה חברך', גם במצווה רבה), שהרי הרמב"ם אינו סובר כהרשב"א (צריך עיון, מניין לו שהרמב"ם חולק בזה על הרשב"א? – עיין רמב"ם, הלכות עבדים, פרק ט, הלכה ו). וראה עוד כמה שציינ המהדיר לחידושי הרשב"א, שם (במהדורת ירושלים תשמ"ו); הרב עמרם בלוס, 'הערות בסוגיא דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך', המאור, שנה טו קונטרס ב (כסלו תשכ"ד), עמ' 7–9, בעמ' 8; ברכת אליהו, על ביאור הגר"א, אורח חיים, סימן שו, ס"ק כו, הערה 6. וראה להלן, פרק שביעי, הערה 9.

⁸⁸ בשו"ת דבר אברהם, חלק א, סימן לט, אות טז, שואל: מדוע משחררים את העבד בגלל 'מצוה רבה'? והרי אפשר להוציאו לחירות שלא באיסור, שיכול הוא למכור את החצי עבד שלו להחצי בן חורין, שהוא ישראל... ואחר כך ישחרר החצי בן חורין להחצי עבד, והוה ליה "חטא בשביל שתזכה בעצמך" ולא "בשביל שיזכה חברך". מסקנתו היא, שחצי עבד שנמכר לחצי בן חורין אינו צריך שחרור מהחצי בן חורין כלל, שכיוון שגוף אחד הוא, לא שייך עבדות ואדנות מיניה וביה גופיה,

ההיתר לעבור על איסור אינו רק כדי למנוע איסור (כשהמציל גרם), אלא גם כדי להביא לקיומה של מצווה גדולה⁸⁹.

בספרו ‘חבש פאר’, על מצוות הנחת תפילין⁹⁰, מבקש מרן הרב קוק זצ”ל⁹¹ לקבוע גם את מצוות הנחת תפילין כמצווה רבה: ‘דכל המניח תפילין כמקיים שמונה מצוות עשה (מנחות מד ע”א), ושקולה ואתקיש לכל התורה כולה⁹², והיא אות ועדות לישראל כמילה ושבת (הסמ”ג, עשין, מצוה ג)⁹³.

האם ההיתר תלוי בעובדה שה’ניצול’ לא פשע ?

כאן יש להעיר כי לפי הדרך הראשונה שבתוספות, אין ההיתר ב’מצוה רבה’ וב’מצוה דרבים’ תלוי בשאלה אם פשע ה’ניצול’, ‘שגרם לעצמו לעבור עברה או להימנע מן המצוה’. אבל לפי התירוץ השלישי, הנוקט הבחנה בין פשע לבין לא פשע, שמא גם היתרים אלו, ב’מצוה רבה’ וב’מצוה דרבים’, אפשר להתחשב בהם רק אם לא פשע הלה.

ב’משנה ברורה⁹⁴, לר’ ישראל מאיר הכהן מראדין⁹⁵, התיר לעבור על איסור דרבנן כדי להציל אדם משמד, גם אם פשע הניצול. לדעתו, אף

ולכן אסור לאדון למכור את חצי העבד לחצי בן החורין, מפני שבכך הוא משחררו, למעשה.

⁸⁹ וראה הרב מ’ קפלן, ‘הפקעת קידושין ע”י ביטול הגט’, התורה והמדינה ט–י (תשי”ח–תשי”ט), עמ’ ריח–רכב, שדן בשאלת התרתו של ממזר על ידי ביטול שליחות לגט בפני עד אחד, בניגוד לתקנה, שעל ידי כך יתבטלו הנישואין הראשונים; כשם שהתירו לשחרר עבד כדי שיוכל לקיים מצות פרייה ורבייה, כן יש להתיר לבטל את הגט בניגוד לתקנת חכמים, כדי שיזכה הלה במצוות פרייה ורבייה. אבל במסקנת דבריו העלה שאין הדבר ברור שבכך יופקעו הקידושין.

⁹⁰ חבש פאר, פרק ט.

⁹¹ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, הערה 78.

⁹² קידושין לה ע”א.

⁹³ וראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 61, דברי בעל ‘נחלת שבעה’, לעניין הצלה משמד, שזו מצווה רבה.

⁹⁴ משנה ברורה, סימן שו, ס”ק נו. והשווה דברי משנה ברורה, להלן, ליד ציון הערה 198.

⁹⁵ תקצ”ח (1838) – תרצ”ג (1933). מגדולי הפוסקים ומן המיוחדים שבצדיקי ישראל

שאין להתיר לעבור איסור קל כדי להציל מאיסור חמור, אלא אם לא פשע ה'ניצול', מכל מקום, באיסור דרבנן, 'דעת "אליה רבה"⁹⁶, שיש להקל לעבור כדי להצילה'. וב'שער הציון'⁹⁷ כתב, שאף שמדברי מגן אברהם, סימן רנד, משמע, שאפילו איסור דרבנן אין לעבור, אם פשע הניצול, 'מסתברא דבאיסור דרבנן יש לסמוך אחד תירוצא בתוספות שם', שבמצווה רבה יש להקל גם אם פשע הניצול מתחילה, 'והכא אין מצוה רבה גדולה מזו, אולי תחזור בה. וכן הסכים ה"אליה רבה", והביאו גם ה"פרי מגדים"'.⁹⁸

ובהלכות לולב פסק⁹⁸: 'ואם אין לחבירו לולב, והוא [חברו] חוץ לתחום, אם אין לו מעות לקנות לעצמו, מותר לזה לשלחו. אבל אם יש ביכולתו לקנות, ופשע ולא קנה, אין אומרים לאדם: "חטא ביציאה חוץ לתחום שבת" בשביל שיזכה חבירך"'. וב'שער הציון'⁹⁹, ציין ל'מגן אברהם'¹⁰⁰ ו'חיי אדם'¹⁰¹. וראה גם 'חיי אדם' בעניין אחר¹⁰², 'ומכל מקום, באיסור דרבנן, כגון ללכת חוץ לתחום ולרכב על גבי סוס, "אליה רבה" מתיר, סימן שו. ועיין בסימן רסו, ב"מגן אברהם" שם [ס"ק ז], לעניין רכיבה'.

אבל בהמשך דבריו, מפקפק בעל 'משנה ברורה' בהלכה זו¹⁰³: 'ואיני

בדורות האחרונים. חיבר ספרים רבים בהלכה ובמוסר. מחיבוריו: משנה ברורה על שולחן ערוך אורח חיים, ו'חפץ חיים' על איסור לשון הרע.

⁹⁶ אליה רבה, סוף סימן שו. המחבר: ר' אליהו וולף שפירא. ת"ך (1660) – תע"ב (1712). כיהן ברבנות בערים קלין וטיקטין, וזמן מה גם כראש ישיבה בפראג.

⁹⁷ משנה ברורה, שם, שער הציון, ס"ק מו.

⁹⁸ משנה ברורה, סימן תרנה, ס"ק ג, בסופו.

⁹⁹ שער הציון, שם, ס"ק ה.

¹⁰⁰ ראה מגן אברהם, סימן תרנה, שכתב: 'וצריך עיון, אם מותר לשלוח לחבירו, דאין אומרים, "חטא כדי שיזכה חברך". ונראה לי, דאם פשע, במה שלא הכין לו לולב קודם יום טוב, אסור לשלוח לו; ואם לא פשע, מותר. עיין סוף סימן שו'.

¹⁰¹ ראה חיי אדם, כלל קמח, סעיף יח. לשונו של 'משנה ברורה' לקוחה משם.

¹⁰² חיי אדם, כלל סח, סעיף יב.

¹⁰³ שער הציון, שם.

יודע, מה שייך בזה “חטא”? דהא אנו מצווים מטעם ערבות¹⁰⁴ לראות שגם חבירו בן ישראל יעשה מצות התורה. ואם יחסר לו, הרי הוא כאלו חסר לי. ומטעם זה אנו יכולין להוציא אחד לחבירו בקידוש וכדומה, כמו שכתב הרא"ש בברכות פ"ג [סימן יג]. ונהי דחטא חבירו מתחלה, בזה שלא קנה הארבעה מינים מערב יום טוב, כדי שלא יצטרך ביום טוב לעבור על שבות של דבריהם. מכל מקום, בדיעבד, שלא קנה, הלא הוא מחוייב בעצמו לשלוח סביביו על ידי עובדי כוכבים להשיגו; וממילא כשם שהוא מחוייב להשיגו, כן אני מחוייב להמציא לו [ואך שהוא ישלם עבור השליח], ואיך שייך בזה “חטא”? וי"ל קצת¹⁰⁵. מכל מקום, צריך עיון בדברי¹⁰⁶.

בהסתמכו על ‘אליה רבה’ שם, השיב הרב חיים אבלסון¹⁰⁷, כשנשאל¹⁰⁸ בעניין תושב חו"ל שבנו רוצה לשאת נכרייה לאישה, והנכרייה רוצה להתגייר, אלא שהוריה של הנכרייה אינם מסכימים לגיור, אלא אם כן תינשא בנישואין אזרחיים לפני הגיור. ומאחר שלפי

¹⁰⁴ וראה למעלה, פרק ראשון, הערה 26, בדברי מגן אברהם, סימן תקצו, ס"ק ג, ובדברי הרא"ש, שמבחין לעניין ערבות בין קיום מצווה לבין הצלה מעברה.

¹⁰⁵ לכאורה דבריו מעלים קושי על כל מה שראינו, שגם כשאומרים לאדם ‘חטא, כדי שתזכה’, אין אומרים לו ‘חטא, כדי שיזכה חברך’ (לפחות במקרים מסוימים) – והרי היינו צריכים לומר, שמאחר שחברו היה צריך לעשות את הפעולה למניעת העברה החמורה שלו עצמו, ממילא גם הראשון חייב לעשות זאת מטעם ערבות? הקושי מצטמצם אם נקבל את ההבחנה שבהערה 104, שאין משמעות לערבות במניעת עברה, אבל הקושי עדיין קיים לגבי ‘חטא כדי שיזכה חברך’ במצווה. וראה הרי בשמים, למעלה, פרק ראשון, הערה 26, שאכן הערבות היא הטעם שאומרים ‘חטא כדי שיזכה חברך’ במקרים מסוימים (כגון ‘מצוה רבה’); ולא הסביר מדוע אין אומרים זאת בכל המקרים.

¹⁰⁶ אבל ראה: הצבא כהלכה, ירושלים תשנ"ב, עמ' שיד, הערה 9, בשם הגרש"ז אורבך, שאין לעבור אפילו על איסור דרבנן כדי לצמצם חילול שבת של מי שמחלל שבת בפשיעה. ושם מבקש המחבר להבחין בין נידונו לבין דברי ‘אליה רבה’ שיש לסמוך על דברי המקילים באיסור דרבנן.

¹⁰⁷ תרע"ו (1916) – תשל"ט (1979). יליד פולין. למד בישיבת מיר בפולין ובשנחאי. כיהן כרב בישיבת ‘בית שמואל’ בחדרה.

¹⁰⁸ שבילין, גיליון יח – יט (סיוון תשכ"ז), עמ' כה (=ספרו ‘עץ חיים’, עמ' תמט).

חוקי אותה מדינה יש צורך בהסכמת ההורים, נשאל הרב: האם ההורים יכולים להסכים לכך? משום שאם לא יסכימו, יש חשש שיחיה עמה בלי גיור. במסקנתו המשיב מסתמך על תשובתו של בעל 'נחלת שבעה'¹⁰⁹, ואף שב'שבות יעקב'¹¹⁰ חלק עליו, הוא מסתמך על 'אליה רבה', שכתב שמכל מקום באיסור דרבנן יש להקל אפילו במקום פשיעה, ושכן כתב גם ב'משנה ברורה'¹¹¹. וכיוון שהאב יכול למנוע את הבן מלעבור על איסור חמור, הריהו חייב בזה, שאם לא כן, יעבור על 'לפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד).

¹⁰⁹ ראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 61.

¹¹⁰ ראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 73.

¹¹¹ משנה ברורה, סימן שו, ס"ק נו. ראה למעלה, ליד ציון הערה 94.

‘מצוה דרבים’

עילה אחרת, שמציעים התוספות, להתיר לאדם לעבור איסור כדי לזכות אדם אחר, היא קיומה של מצווה דרבים. הסוגיה הבסיסית בתלמוד בעניין זה עוסקת בשחרורו של עבד כדי לצרפו למניין. במסכת גיטין¹¹² מובא ‘מעשה בר’ אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו, והשלימו לעשרה’. ועל שאלת הגמרא שם: מדוע עשה כן? הרי ‘כל המשחרר עבדו עובר ב“עשה”?’ מתרצת הגמרא: ‘מצוה שאני’. מלשון זו משמע, שכל מצווה יש בכוחה לדחות את האיסור שבשחרור עבד. גם במסכת ברכות¹¹³ מובא המעשה בר’ אליעזר, אבל לאחר התירוקן ‘לדבר מצוה שאני’, תמהה הגמרא: ‘מצוה הבאה בעברה היא!’¹¹⁴. ועל

¹¹² גיטין לח ע"ב.

¹¹³ ברכות מז ע"ב.

¹¹⁴ בעוד שבגיטין מובאת ההלכה, ‘כל המשחרר עבדו עובר בעשה’, בשם רב יהודה אמר שמואל, הרי שבברכות מובאת ההלכה בשמו של רב יהודה, בלא הזכרת שמואל. וראה שו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא, סוף חלק חושן משפט, בשם חתן המחבר (בדף כא ע"ב), שמסביר בכך את השוני בגרסאות: לדעת שמואל, במצווה דרבנן אין פסול של ‘מצוה הבאה בעברה’; ואילו לרב יהודה, הפסול קיים אף בדרבנן. אבל ראה שם, בשערי ציון (שנדפס בשו"ת נודע ביהודה, שם, בסוף הספר, בעמוד האחרון), שמקשה על דברים אלה, שאף אם נאמר שאחרי שעשה את העברה יוצא ידי חובתו, במצווה דרבנן, אבל לכתחילה, ודאי אסור לעשות עברה כדי לצאת ידי מצווה דרבנן. על השוואת שתי הסוגיות, ראה עוד אצל: א’ שוחטמן, מעשה הבא בעברה, ירושלים תשמ"א, עמ' 156, הערה 2; ידידיה כהן, ‘עשה דרבים’, בתוך: כרם היה לידידי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 83. וכן ראה שו"ת דברי הלל, חלק א, סימן כד. וראה שו"ת שאלי ציון, חלק א, סימן ד, עמ' מ, שביקש לתת פירוש חדש לביטוי ‘מצוה הבאה בעברה’ שבסוגיה זו, שלא כמובנו הרגיל של ביטוי זה. וראה עוד שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, אורח חיים, סימנים קלב-קלג. וראה שם, סימנים קלד-קלו, מבני המחבר. וראה עתה בליקוטי הערות, בשו"ת נודע ביהודה השלם. בשו"ת חתם סופר, קובץ תשובות, ירושלים תשל"ג, סימן ז, הסביר שכיוון שמצווה דרבים עדיפה, ‘שוב אין כאן עבירה, וליכא תו מצוה הבאה בעבירה. אבל אי הוה מצוה הבאה בעבירה, אין חילוק בין יחיד לרבים’. וראה גם: משה מיכאלי, ‘בדין מצוה הבאה בעברה’, מגל ז (תש"ן), עמ' 139-145.

כך משיבה הגמרא¹¹⁵: 'מצוה דרביים'¹¹⁶ – שאני¹¹⁷. סוגיה זו עניינה אמנם בעשיית עברה המזכה את העובר עצמו, שהרי ר' אליעזר עצמו זכה להתפלל במניין, אולם התוספות לומדים מכאן את העיקרון בדבר דחיית איסור משום 'מצוה דרביים'.

¹¹⁵ מן התוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים, נראה שגרסו גם בגיטין לח ע"ב 'מצוה דרביים שאני'. אבל ראה תשובת ר' משה פרובינצאלו (שו"ת ר' משה פרובינצאלו, חלק ב, ירושלים תשנ"ח, סימן קיד, עמ' יא), שכתב שהתירוץ 'מצוה דרביים' אינו עיקר: 'ואף על פי שסיימו שם בשלושה שאכלו, שאין זה אלא במצוה דרביים, נראה שאינו לפי ההלכה, אלא תירוץ בעלמא לשואל שם 'והרי מצוה הבאה בעברה היא'. אך ההלכה כמסקנא דפרק השולח, שלדבר מצוה מותר, ולא סיימו בה כן. וראה להלן, פרק תשיעי, הערה 315.

בתוספות, ברכות, שם, ד"ה מצוה דרביים, הסיקו מן המעשה בר' אליעזר, שיתכן מצב שאפילו מצווה דרבנן – תפילה במניין – דוחה מצווה מן התורה. וראה פסקי הרא"ש, ברכות, פרק ז, סימן כ (המובא להלן, הערה 116).

וראה דעת הרמב"ן, המובאת להלן, פרק שמיני, הערה 14, שכאשר השחרור הוא לטובת רבו של העבד, אין בכך איסור. וראה חידושי אנשי שם, על הרי"ף לשבת (המובא להלן, הערה 123).

וראה ספר החינוך, מצווה שמו, מצוות 'לעולם בהם תעבודו': 'ומהיות יסוד המצוה, כדי שירבו בני אדם בעבודת בוראם ברוך הוא, התירו חכמים זכרונם לברכה לעבור על מצוה זו בכל עת שביטול מצוה זו יהיה גורם למצוה אחרת, ואפילו בשביל מצוה דרבנן, אם היא מצוה דרביים... ואל יקשה עליך, ואיך נדחה מצות עשה זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן? כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו, ברוך הוא, אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה זו, ועוד, שגם הוא מתרבה בגופו במצוות שלא היה חייב קודם השחרור, בין זה וזה, אמרו זכרונם לברכה, שמותר לשחררו, שכן קבלו הענין'. וכבר תמהו על דברים אלה: היאך אפשר להגביל את המצווה על ידי נתינת טעם למצווה? ראה על כך גם: שו"ת כתב סופר, חלק אורח חיים, סימן עג; שדי חמד, כללים, מערכת ע, כלל לח.

הריטב"א, בחידושי לעירובין לב ע"ב, הסתייע ממה שנאמר על שחרור העבד לצורך מניין, לתרץ את הקושיא מ'חצי עבד וחצי בן חורין' ומן השפחה שעשו בה איסור, שכופין את האדון לשחררה. וזה לשונו: 'ויש לומר, דעשה ד"לעולם בהם תעבודו" קיל טובא, דאפילו למלווי בי עשרה, שרי ליה' (וראה ברכי יוסף, אורח חיים, סימן א, אות ז, בסופה). וראה חידושי הריטב"א, מגילה כח ע"א, ד"ה תיתי לי, שאיסור שחרור עבד אינו אלא 'מידת חסידות בעלמא'. ובדרכי שלום,

למהרש"ם, כללי דינים, אות ט, ציין לדברי מגן אברהם, אורח חיים, הלכות חנוכה, סימן תרעא, ס"ק א, שכתב שאם יש לו שמן בצמצום, ולחבירו אין לו כלל, מוטב שידליק בכל ליל [נר] אחד, ויתן גם לחבירו, דהא מדינא אין צריך אלא אחד. ועל כך העיר מהרש"ם, שמדברי הריטב"א שהזכרנו, מוכח שגם במידת חסידות נאמר: 'אין אומרים לאדם: "חטא כדי שיזכה חבירך"'. ועדיין יש לעיין בדבר, שהרי קושיית הגמרא על שחרור העבד לא הייתה מפני שאין אומרים 'וכו', אלא משום שזו מצווה הבאה בעברה.

וראה שו"ת מכתם לדוד, חלק אורח חיים, סימן ו, בסופו, שמסתמך על דברי 'מגן אברהם' לבסס את פסקו, שיש לתת אתרוג בימי חול המועד למי שלא בירך על האתרוג כלל (ראה על כך למעלה, ליד ציון הערה 78).

האם יש להתיר ללכת בשבת מחוץ לתחום כדי להתפלל במניין, לאור דברי התלמוד בברכות שהתפילה במניין היא 'מצוה דרבים'? בעניין זה, נשאל ר' שמעון גרינפלד, אב"ד סעמיהאלי (שו"ת מהרש"ג, חלק שני, סימן קיג). המשיב דוחה את ההסתמכות על שחרור עבד לצורך מצווה דרבים, מן הטעם ששחרור עבד הוא איסור 'שהותר מכללו': אם העבד נותן דמי שוויו הוא משתחרר. אם כן, איסור השחרור הותר מכללו בעד כסף, ולכן ניתן לידחות גם בשביל עשה דרבים. ומסקנתו היא: 'קיצור הדבר, היסוד של מעלתך, שבשביל מצוה דרבים, אפילו דרבנן, מדחינן אף איסור דאורייתא, הוא אצלי יסוד של הבל'. יש להקשות עליו מן התוספות לברכות, שהובאו למעלה בהערה זו, שלמדו ממעשה ר' אליעזר שמצוות תפילה דוחה איסור דאורייתא, ולא התחשבו בפרכה, שאיסור 'לעולם בהם תעבודו' מיוחד בכך שהותר מכללו. וראה שו"ת מהר"ץ חיות, סימן כט (כל ספרי מהר"ץ חיות, עמ' תרצז), בשאלה: מדוע אין מתירים לצאת חוץ לתחום לצורך תפילה במניין כמו שהתירו שחרור עבד לצורך תפילה במניין?

וראה פסקי הרא"ש, ברכות, פרק ז, סימן כ: 'מצוה דרבים שאני, דאלימ עשה דרבים, דכתיב "ונקדשתי בתוך בני ישראל" [ויקרא כב, לב], דהיינו עשה, דמקדשין את השם בעשרה ברכים, ואפילו הוי מלתא דרבנן' וכו'. וראה רמב"ם, הלכות עבדים, פרק ט, הלכה ו, שלא הזכיר 'מצוה דרבים', אלא ש'מותר לשחררו לדבר מצוה'. אמנם הביא את הדוגמה של השלמה למניין, והוסיף: 'וכן כל כיוצא בזה'. וראה לחם משנה, על הרמב"ם, שם. וראה א' ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשמ"א, עמ' 110-112. ויש לדון בדבריו.

וראה ציונים לתורה, לר"י ענגיל, כלל לח, עמ' 88, ד"ה ואין לומר, בסופו, בדבר כוח הכמות של הרבים מול האיכות. וכן ראה בדבריו המובאים למעלה, פרק רביעי, הערה 19. וכן ראה דבריו בשו"ת בן פורת, חלק ב, סימן י, שממון רבים הוא כנפשות, והוא הדין שצער רבים הוא כנפשות, ולכן נחשב המיצר לרבים כמו הבא להרגם. וכן ראה שו"ת שער אפרים, לר' אפרים הכהן מווילנא, סימן עב, המובא

הרחבת המושג 'מצוה דרבים'

משמעותו של המושג 'מצוה דרבים'¹¹⁸ היא לכאורה הגדרת אופיה של המצווה, שהיא מצווה הנוגעת לרבים, כמו תפילה במניין, ולא מצווה הנוגעת לכל יחיד ויחיד, גם כשיש רבים שיקיימו את אותה מצווה. אבל כנראה לא כך הובנו הדברים, והצלת רבים מלעבור עברות, נחשבה אף היא כ'מצוה דרבים'¹¹⁹.

על הרחבת המשמעות של 'מצוה דרבים', אנו שומעים מדברי התוספות. את דברי הגמרא¹²⁰, בעניין השפחה שכפו את רבה לשחררה, משום מנהג הפקר שנהגו בה, מסבירים התוספות¹²¹: 'משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות, ודומיא לאונסין, "והוי נמי כמצוה דרבים"'. וגם במקום אחר אומרים כן התוספות¹²²: 'ועוד, דמצוה דרבים – שאני'. כלומר, כיוון שרבים נכשלים בה, הצלתם היא 'מצוה דרבים' או 'כמצוה דרבים'¹²³.

אצל נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק שישי: 'מעמד מועדף לרבים לעניין הצלתם מפגיעה', בסופו. וכן ראה עין אי"ה, להראי"ה קוק זצ"ל, ברכות מז ע"ב, אות כד, עמ' 214, בדבר הבחינה המחשבתית של שחרור מעבדות, כאשר המגמה היא שלמות כלל הנבראים.

¹¹⁸ וראה שו"ת באר יצחק, לר' יצחק אלחנן ספקטור, חלק אבן העזר, סימן א, ענף ב, שאף בספק מצווה דרבים אומרים כן.

¹¹⁹ והשווה דברי הריב"ש בעניין גדר 'צרכי רבים' שהתירו בשבילם דיבור של חול בשבת. וזה לשונו (שו"ת הריב"ש, סימן שצ): 'שכל דבר המזדמן תדיר, אף על פי שבכל פעם ופעם הוא דבר פרטי, נראה דצרכי רבים ניהו'. אמנם בהמשך דבריו הוא מזכיר גם כן את 'תקון המדינה': 'הרי נראה, שהדברים המזדמנים תדיר ויש בהן תקון המדינה, אף על פי שבכל פעם ופעם הם פרטיים, צרכי הרבים מקרו'. וראה להלן, הערה 173, שבעל ה'עקידה' לא הסכים שבית דין יתיר איסור מסוים כדי להציל רבים מעברה.

¹²⁰ גיטין: לח ע"א – ע"ב; מג ע"ב. וראה גם: ברכות מז ע"ב.

¹²¹ תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי, בסופו.

¹²² תוספות, גיטין מא ע"ב, ד"ה כופין, בסופו.

¹²³ וראה חידושי אנשי שם על הרי"ף, שבת, פרק יד (דף מ ע"א), שהסתפק אם יש להתיר לעבור על איסור לשם הצלת ציבור, שאולי יש לחלק: ששחרור העבד

ומכאן המרחק קצר להתיר למנהיג לעבור על איסור קל כדי להציל את הציבור מאיסור חמור. וזהו כנראה גם היסוד להתרת איסור על פי הכלל: ‘עת לעשות לה’ הפרו תורתך¹²⁴.

ב’ספר חסידים’¹²⁵, מוסבר מעשהו של משה רבנו, שהשליך מידיו את הלוחות ושיברן¹²⁶, בדרך זו: ‘אלא לתקנת ישראל נתכוון. אמר: מוטב שאני אהיה חייב, ולא יהיו כל ישראל חייבים. מוטב לחטוא מעט, כדי שלא יתחייבו רבים’¹²⁷.

ובהמשך דברי ‘ספר חסידים’ באה ההוראה: ‘וכן מי שיש עליו ספר תורה, ורואה שהולכים להשתמד¹²⁸, מוטב להשליך ספר תורה¹²⁹ כדי למנוע רבים מעברה רבה, וכמו שאמרו: הרודה פת בתנור, אם יכול

לצורך המניין הותר מפני שגם הוא זוכה במצווה ההיא של רבים; ‘אבל שיעבור היחיד כדי לזכות את הרבים, והוא לא יזכה עמהם – לא. וצריך עיון’. והביאו במגן אברהם, אורח חיים, סימן שו, ס”ק כט, וכתב: ‘אבל כל הפוסקים חולקין עליו’ (וראה שו”ת חתם סופר, אבן העזר, חלק ב, סימן קכה). ואכן, מדברי התוספות משמע שאין לחלק כן. וכן ראה להלן, הערה 136.

ראה על כך למעלה, פרק ראשון, הערה 26. וראה הרב ש’ ישראלי, עמוד הימיני, שער א, סימן יא, פרק ב, עמ’ קג, במהדורת תל-אביב תשכ”ו.

ספר חסידים, מהדורת מקיצי נרדמים, סימן קכה. על ר’ יהודה החסיד, ראה למעלה, פרק שלישי, הערה 48.

ראה שמות לב, יט. וראה שבת פז ע”א, שלמד משה קל וחומר: ‘ומה פסח, שהוא אחד מתרי”ג מצוות, אמרה תורה (שמות יב, מג): “כל בן נכר לא יאכל בו”, התורה כולה כאן וישראל מומרים על אחת כמה וכמה’. וממשיכה הגמרא: ו’מנלן דהסכים הקב”ה על ידו? שנאמר (שמות לד, א): “אשר שברת”. ואמר ריש לקיש: “ישר כחך ששברת”. וראה אבות דרבי נתן, פרק ב, שמשה עשה כן כדי להצילם מחיוב מיתה. וראה ליקוטי שיחות, לרמ”מ שניאורסון, האדמו”ר מליובאביץ, פרשת וזאת הברכה, תש”ן, עמ’ 3. וראה למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 95.

עד כאן מופיע גם במהדורת מרגליות, סימן קלח.

וראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 2, תשובת הרשב”א בעניין מי שהוציא להשמד.

הציור של השלכת ספר תורה כדי למנוע רבים מעברה חמורה הוא ציור מוזר. ושמא אפשר לפרש את דבריו, שהכוונה היא לא להשלכת ספר התורה אלא לביטול מצוותיה.

לרדותה [קודם] שיתחייב חבירו¹³⁰. וכן ניחא לחבר דליעבד עברה קלה, ולא יחטיא עם הארץ על ידו¹³¹ עברה גדולה. וכן משה גרם [לחטא העגל] שעכב [=שהתעכב] בהר, ועוד שחרה אפו לשם שמים. אמר לו: יישר כחך ששברת'.

להבחנה בין מי שעובר על איסור להצלת יחיד מעברה לבין מי שעובר על איסור להצלת רבים, מגיע בדרך משלו, ר' מאיר מלמד¹³². הגמרא במסכת עבודה זרה אומרת בשמו של ר' יהושע בן לוי¹³³: 'לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה'. וממשיכה הגמרא: 'והיינו דאמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי: לא דוד ראוי לאותו מעשה, ולא ישראל ראויין לאותו מעשה... אלא למה עשו? לומר לך, שאם חטא יחיד, אומרים לו: לך אצל יחיד. ואם חטאו ציבור, אומרים להן: לכו אצל ציבור'. ופירש רש"י: 'לא עשו ישראל את העגל. כלומר, גבורים ושליטים ביצרים היו, ולא היה ראוי להתגבר יצרם עליהם. אלא גזירת מלך היתה לשלוט בם, כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שאם יאמר החוטא: לא אשוב, שלא יקבלני, אומרים לו: צא ולמד ממעשה העגל, שכפרו ונתקבלו בתשובה'.

ר' מאיר מלמד הביא בתשובתו את דעת הרשב"א¹³⁴, שאין לחלל שבת לשם הצלת בת משמד, משום שלא אמרו לעבור איסור קל להצלת

¹³⁰ וראה הערות רי"פ פערלא, לספר חסידים (שנדפסו בנועם יט [תשל"ז], עמ' א), שתמה על דברים אלה, שהרי במסכת שבת מסיקים שאין לאחרים לרדותה, משום שאין אומרים לאדם: 'חטא כדי שיזכה חבירך'. אבל הרי כאן הודגש, שההיתר הוא להציל רבים מעברה רבה (ואם כי הלשון מגומגמת, העניין נכון). ושם הצייע ש'ספר חסידים' סבור כדעת רבנו חננאל, המובאת בערוך, ערך 'רד', שבעיה זו לא נפשטה בתלמוד; וכמבואר בהגהות אשרי בשבת שם (ראה למעלה, הערה 32); וכן כתב הראב"ן, סימן שמו. וראה הערות מקור חסד, במהדורת מרגליות, סימן קלח. רומז לתירוץ התוספות, למעלה, ליד ציון הערה 56, שאומרים 'ניחא' וכו' משום שהחבר גרם לעם הארץ לחטוא.

¹³² מחכמי שאלוניקי. נפטר בשנת שס"ה (1605).

¹³³ עבודה זרה ד ע"ב – ה ע"א. הבאנו את הדברים למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 104.

¹³⁴ שו"ת הרשב"א, חלק ז, סימן רסז. ראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 2.

אחר מאיסור חמור, אלא אם אותו איסור בא לו על ידו. והוא אומר כי אין להקשות על דעת הרשב"א מדברי הגמרא בעניין מעשה העגל וחטאו של דוד, משום שיש להבחין בין הצלת יחיד להצלת רבים. ואלה דבריו¹³⁵: 'והנה אין לגמגם על ראיתו [של הרשב"א], שמה דאמרינן במסכת עכו"ם... ופירוש רש"י מוכרח לפשט הגמרא. ואם כן, קשה, שהרי לא היו ראויים שישלוט בהם יצר הרע, שמצדו חטאו, כדי שיזכו דורות הבאים. ואם תאמר, שהנה כבר חזרו בתשובה אחר כך, אם כן נאמר שיחטא בשביל שיזכה חברו, ואחר כך ישוב בתשובה? אלא נראה דאין לומר כן, שנאמר דאין מהתם קושי, דהתם הוא כדי שילמדו יחידים רבים מדוד; ואם כן, כי האי גוונא אומרים לו: "חטוא, כדי שיזכו רבים". וגם כן דור המדבר, כדי שישובו ויזכו דורות אחרים רבים על ידם. ודוקא "חטוא בשביל חברך!", אין אומרים לו. אבל בשביל שיזכו רבים, אומרים'¹³⁶.

הצלה מאיסור אשת איש ומריבוי ממזרים

ר' משה פיינשטיין¹³⁷ דן¹³⁸ בשאלה מעניינת בדבר אישה נשואה, שחיה

¹³⁵ שו"ת משפט צדק, חלק ב, סימן סח (השני), ד"ה והנה.

¹³⁶ על דברי ר"מ מלמד, מסתמך ר' אברהם גדליה, בתשובתו בעניין מסירת האתרוג (ראה למעלה, ליד ציון הערה 78), שראוי למסור את האתרוג כדי לזכות את הרבים (ראה שו"ת מכתם לדוד, חלק אורח חיים, סימן ח).

על עשיית חטא כדי להציל רבים מעברה, ראה גם ר' רפאל שלמה לניאדו, קובץ בית אהרן וישראל, גיליון ל (אב-אלול תש"ן), עמ' טו-טז (גם בשם שארית יעקב, פרשת האזינו); דברי שאול - מועדי ה', ראש השנה, עמ' רלד = דברי שאול, דרשות לשבת תשובה, דף י. וראה התכתבות בשאלה: האם יהיה מותר לאליהו הנביא לעבור על איסור תחום שבת, כדי לבשר על ביאת המשיח, ולאפשר לכל ישראל להקריב קרבנות, ולהציל רבים מאיסורים? בקובץ בית אהרן וישראל, גיליון כה (תשרי-חשוון תש"ן), עמ' קכב; גיליון כז (שבט-אדר תש"ן), עמ' קלו; גיליון כח (ניסן-אייר תש"ן), עמ' קיט; גיליון ל (אב-אלול תש"ן), עמ' קכט; גיליון לב (כסלו-טבת תשנ"א), עמ' קכה.

¹³⁷ תרנ"ה (1895) - תשמ"ו (1986). נולד והתחנך בליטא, והיה רב ברוסיה הקומוניסטית. נחשב לפוסק העיקרי של יהדות ארצות-הברית ולמנהיגה של היהדות האורתודוקסית שם.

עם בועלה, שאסורה עליו, והיא מתנה את הסכמתה לקבלת הגט מבעלה (שהייתה נשואה לו כדין), בתנאי שיסדר לה הרב קידושין עם בועלה: האם יש להשתדל להצילה מאיסור אשת איש, בנתינת גט, אם יהיה צורך לסדר לה קידושין עם בועלה?

ר"מ פיינשטיין סבור, כי לכאורה אין כאן היתר לעבור על איסור קל כדי להציל מאיסור חמור, על פי תירוצי התוספות, המתנים את ההיתר בכך שנגרם האיסור החמור על ידי ה'מציל' או שלא פשע ה'ניצול', והרי תנאים אלו לא התקיימו כאן. ברם, בנידון זה, מסביר ר"מ פיינשטיין, כי אין איסור בסידור הקידושין, משום שבלאו הכי האישה חיה עם בועלה, שנישאה לו בנישואין אזרחיים, ולא תפרוש ממנו אף אם לא יסדרו להם קידושין.

נוסף על כך, ממשיך ר"מ פיינשטיין, אף אם יש איסור בסידור הקידושין הללו, יש להתיר את סידור הקידושין בהסתמך על התירוף שבתוספות, בעניין מי שחציה שפחה וחציה בת חורין, שכפו את רבה לשחררה, שההיתר הוא משום שרבים נכשלים בה, וזו כ'מצוה דרבים'. אם כן, אף אם הרבים הנכשלים בה הם פושעים¹³⁹, מותר להצילם. ומאחר שמביאור הגר"א¹⁴⁰ משמע שסובר להלכה כתירוף זה של התוספות, אם כן, 'כל שכן שבשביל שלא ירבו ממזרים בישראל, ובשביל שלא תהא אנדרלמוסיה בעולם, שהוא צורך הרבים דכשרים וצדיקים, וגם הוא כצורך של כל ישראל, שהיה שייך להתיר איסורא זוטא, אף אם היה הסידור קידושין מעשה איסור, וכל שכן שאינו מעשה איסור כללי'.

¹³⁸ שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק ג, סימן נ.

¹³⁹ אף שהתוספות הסבירו שהנכשלים נחשבים כאנוסים, כיוון שהשפחה שידלה אותם לזנות, ר' משה פיינשטיין סבור כנראה שבשלב שבו הסתמכו התוספות על כך שזו 'מצווה דרבים', זנחו את הסברה שהרבים הם כאנוסים.

וראה שו"ת שאלי ציון, חלק א, סימן ג, אות ד, שמבקש לומר כן בדעת שולחן ערוך הרב, אורח חיים, סימן רנד, יב. וראה שם גם באות ה.

¹⁴⁰ ביאור הגר"א, על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שו, ס"ק כו. וצריך עיון כיצד משמע מן הגר"א, 'שסובר כתירוף זה דתוספות להלכה', שהרי לכאורה הגר"א מביא את עניין 'מצוה דרבים' מדברי הרשב"א (להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 2) להסברת שיטתו של הרשב"א, שאינה כשיטת המחבר בשולחן ערוך.

הצלתו של מי שפשע

כפי שראינו, לפי אחת הדרכים שהציעו התוספות, הרי אם פשע, אין אומרים לאחר לחטוא כדי להצילו!¹⁴¹ יש להעיר ש'פשעה' זו אין משמעותה מעשה זדון, אלא שוגג, שהרי גם מי ששכח והדביק פת בתנור ייקרא 'פושע', לעניין זה שאין אומרים לאחר שיחטא כדי להצילו. וכך אומרים התוספות במסכת עירובין¹⁴²: 'לפי שפשע, שהדביק סמוך לחשיכה'¹⁴³, ואף על גב דהוי שוגג, איבעי ליה לאסוקי אדעתיה; אבל בהנך, דלא פשע מידי, שרי'.

על פי הבחנה זו, מסבירים התוספות את מה שמצאנו בגמרא היתר לאדם אחד לעבור על איסור בשביל קיום מצווה של אחר, כשלא פשע הלה: כך הוא בעשה של הקרבת קרבן פסח, שדוחה עשה של 'השלמה'¹⁴⁴; וכך הוא בחיתוך יבלת בשבת (שיש בו איסור 'שבות') כדי לאפשר את עבודת המקדש¹⁴⁵.

¹⁴¹ וראה חכמת שלמה, לר' שלמה קלוגר, על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן יג, ג (הדברים מופיעים גם בחיבורו ספר החיים, על שולחן ערוך שם, סעיף יא; דף ה בראשו), ששואל לפי דרך זו, מדוע הגמרא (ברכות יט ע"ב) שואלת מ'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה' על הדין שהמוצא כלאיים בבגד חברו פושטו אפילו בשוק, מפני שאין חולקים כבוד לרב? והרי שם פשע הלוש כלאיים, שאם היה מדקדק בו, היה מוצאו מקודם. אם כן, אין להתחשב בכבודו מטעם 'גדול כבוד הבריות', כמו שאין עושים עברה קלה כדי להציל מעברה חמורה אדם שפשע. והוא מסיים: 'וצריך עיון כעת'. וראה נ' רקובר, גדול כבוד הבריות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 89.

¹⁴² תוספות, עירובין לב ע"ב, ד"ה ולא.

אבל ראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 76, בדברי 'שבות יעקב', בהשגתו על דברי 'נחלת שבעה': 'דמה שכתב, "אין מיתה בלא חטא", אין חטא אלא שוגג. ופושע שאני, דאיהו דאפסיד נפשו'.

¹⁴³ דבריהם קשים, שהרי מהסוגיה בשבת ג ע"ב מוכח שמדובר שהדביק בשבת עצמה, ולא סמוך לחשכה.

¹⁴⁴ פסחים נט ע"א. הכוונה לאיסור לכוהן להקריב קרבן אחר אחרי קרבן תמיד של בין הערביים. מדובר באדם שהיה טמא, וצריך להקריב קרבן מסוים כדי שיוכל לאכול קרבן פסח.

¹⁴⁵ עירובין קג ע"ב. היבלת היא מום שפוסל את הכהן מעבודה בבית המקדש.

הצלת מי שעבר ב'אונס' ומי שנתפתה

עוד חידוש מחדשים התוספות בהגדרת המונח 'פשיעה'¹⁴⁶. החידוש הוא, ששפחה המחזרת אחרי אחרים, וממציאה את עצמה לזנות, אין הדבר בגדר 'פשיעה' אלא 'אונס'¹⁴⁷. בכך הם מסבירים את המעשה בגיטיין¹⁴⁸, 'באשה אחת, שחציה שפחה וחציה בת חורין, וכפו את רבה ועשאה בת חורין', שאמר על כך רב נחמן בר יצחק¹⁴⁹: 'מנהג הפקר נהגו בה'. התוספות מסבירים את מהות מנהג ההפקר, 'שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות, ודומיא לאונסין, והוי נמי כמצוה דרבים'.
גדרי 'פשיעה' ו'אונס' אינם אפוא הגדרים המקובלים של מושגים אלה, אלא ה'פשיעה' מתפרשת בדרך מצומצמת וה'אונס' מתפרש בדרך רחבה. אין התוספות אומרים, שהחוטא במקרה זה נקרא 'אונס', ושלא ייענש על מעשהו בגלל הפיתוי¹⁵⁰. אלא הם אומרים, שמי שנתפתה,

¹⁴⁶ תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים. אמנם ראה למעלה, ליד ציון הערה 142, שפשיעה זו כוללת גם 'שוגג'.

¹⁴⁷ ראה למעלה, פרק שלישי, ליד ציוני הערות 15, 56.

¹⁴⁸ גיטיין: לח ע"א – ע"ב; מג ע"ב.

¹⁴⁹ יצוין כי רב נחמן בר יצחק הוא בעל האמרה בניזיר כג ע"ב: 'גדולה עברה לשמה'. ראה למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 2.

¹⁵⁰ ראה שו"ת חתם סופר, אבן העזר, חלק ב, סימן קכה, שמפרש שהאונס שהתוספות מדברים בו הוא 'ברצון כעין אונס', שאנו חוששים שלא יוכל לעמוד בניסיון, ופשוט שבאופן זה אין נפטר 'אונס' זה מעונש, ועלינו להצילו. וכן ראה דברי הרב י"א הרצוג: 'ובודאי אין כוונתם אנוסים ממש, שהרי הם מזידים. אלא שכדאי לנו להכנס באיסור של שחרור עבד כדי להצילם, כיון שיצרם גובר עליהם כל כך לרגלי המסיבות' (שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, חלק א, סימן יט, ד"ה ואולם). וראה שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קיז, ענף ב, ד"ה ומה שתמה: 'אלא דנחשבת כאנוסה, אף שלענין עונשין נחשבת מזידה, וכדאיתא בתוספות גבי חציה שפחה וחציה בת חורין, שמשום שהיתה מחזרת עצמה לזנות, דומין לאונסין, לענין שאומרין "חטא!", אף שודאי הם מזידין לענין עונשין'.

וראה בשו"ת מורשת משה, לר' משה קלירס, סימן ה, דיון בשאלה אם המחלל שבת לצורך פרנסתו ייחשב כאנוס, לענין שלא להחשיבו מומר לכל התורה כולה.

הריהו כאנוס, ויש להצילו, אף אם ההצלה כרוכה בעברה¹⁵¹. אדרבה, אם העברה נעשית באונס גמור, ייתכן שאין להציל את העבריין, אם ההצלה כרוכה בעברה, משום שהעבריין לא ייענש, בגלל אונסו (וכך היא אמנם דעתו של 'בעל הלבוש', כפי שנראה להלן¹⁵²; וכן דעת הב"ח, שנביא להלן¹⁵³). וכך השיב חתם סופר, ר' משה סופר¹⁵⁴, 'על¹⁵⁵ דבר גומר בת דבלים¹⁵⁶, וטומאתה בשולים¹⁵⁷, ואשר כרסה בין שיניה, והיא מפורסמת למופקרת, ונמצא נער אחד בדומה לדומה, שרוצה לישא אותה כשהיא מעוברת עדיין דוקא'. החששות בעניין זה היו, שאם לא יתירו את הנישואין (למרות האיסור לשאת את מעוברת חברו¹⁵⁸), תלד את ולדה בין הגויים, ותתן את הילד ל'בית האסופים' הנכרי בווינה. אף היה חשש, שאם לא יתירו את הנישואין, יצאו שניהם לתרבות רעה, ויעשו מה שלבם חפץ. החתם סופר קובע בדיונו: 'וגם אין אומרים: "חטא", כדי להציל חברו מחטא על ידי אונס גמור, דרחמנא שרי [=שהתורה התיירה], כדמוכח מ"ולדרוש להן דאונס שרי"¹⁵⁹, דאפילו לתקנתא דרבנן לא בעי למיעקר, כמו שאמר הב"ח¹⁶⁰. אך להציל חברו מרצון הבא על ידי אונס, כההיא אמתא [=שפחה] דעבדי בהו אינשי איסורא, דאותן אינשי יהיו נענשים, שהרי יעברו ברצון, ומכל

¹⁵¹ ראה שו"ת חתם סופר, שם, בסוף התשובה, באישה שנבעלה על ידי גוי, שאף על פי שיש לומר שהיא פשעה כשנתפתה לגוי, מעיקרא, 'נראה דהאי פיתוי קרוב לאונס הוא, כמו האי שפחה... והכי נמי, סתם ישמעאל פרוץ בעריות, ויצרא אלבשה, ולא ניחס הפשיעה כי אם להאבות שהניחה הבת ביחוד עם הישמעאל, ואש בנעורת, ובזה "אבות אכלו בוסר", על כן אין ראוי להדיח אבן אחר הנופל'.

¹⁵² ראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 36.

¹⁵³ להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 45.

¹⁵⁴ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, הערה 104.

¹⁵⁵ שו"ת חתם סופר, אבן העזר, חלק א, סימן לו, ד"ה כללא דמילתא.

¹⁵⁶ על פי הושע א, ג.

¹⁵⁷ על פי איכה א, ט: 'טומאתה בשוליה'.

¹⁵⁸ רמב"ם, הלכות גירושין, פרק יא, הלכה כה.

¹⁵⁹ כתובות ג ע"ב.

¹⁶⁰ להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 45.

מקום, על ידי אונס פיתוי דאמתא בא להם, בזה אומרים: "חטא, בשביל שלא יכשלו לרבים". ודכוותיה מי שהוציאו בתו להמיר דתה, דתחילתה אונס וסוף שתהיה ברצון, מותר להאב לחלל שבת להצילה'. ומסקנתו של חתם סופר היא: 'להתיר נשואין רק בפעם הזאת, ולא ליליף [=ללמוד] לנדון אחר'¹⁶¹.

באותה דרך הולך בנו של החתם סופר, ר' אברהם שמואל בנימין סופר¹⁶², בעל 'כתב סופר'. בדיון מקיף¹⁶³, שכותרתו 'מה שחנני השם יתברך בדין "חטא, בשביל שיזכה חברך"', הוא מביא את דעתו של הב"ח שם, ומאשש אותה בשני אופנים: אי בעית אימא סברא, ואי בעית אימא גמרא, בלא להזכיר שאביו בעל חתם סופר, כבר פסק כן:

א. 'אי בעית אימא סברא – מצד השכל הוא כך, כיון שאנוס הוא, ורחמנא פטריה, למה יעשה הוא איסור זוטא במכוין? ופשיטא שאיסור קל שבקלים במכוין חמיר טובא [=חמור יותר] מעבירה גדולה באונס'.
 ב. 'ואי בעית אימא גמרא' – ראייתו לכך היא מדברי התוספות לגיטין¹⁶⁴, שעל דברי המשנה (בעניין מי שחציו עבד וחציו בן חורין), 'לישא שפחה אינו יכול', הם שואלים: 'ואם תאמר, אפילו יכול לישא שפחה, הא אינו מקיים בכך פריה ורביה?', ומתרצים: 'יש לומר, דאם היה יכול לקיים "שבת" כל דהו, משום מצות פרו ורבו לחודיה לא הוה כפינן לרבו, דלא מחייב בה, כיון דאנוס הוא'. ושם הוא מסביר את דברי התוספות בהבחנה בין מצוות 'לא תהו ברָאָה לשבת יצָרה' (ישעיהו מה, יח), ש'רצון ה' שתמלא הארץ מבני אדם, ורוצה בקיומה ומילואה, ועל ידי שזה מעוכב מלישא שפחה ובת חורין, חסר מלוי זה'. לכן כופין את רבו, כדי שיוכל לקיים מצווה זו. מה שאין כן לגבי מצוות פרו ורבו, שהיא מצווה המוטלת על כל גוף מישראל, שיפרה וירבה

¹⁶¹ והשווה דבריו בשו"ת חתם סופר, למעלה, הערה 150.

¹⁶² תקע"ה (1815) – תרל"ב (1872). מילא את מקום אביו כראש ישיבה ואב בית דין בפרשבורג.

¹⁶³ שו"ת כתב סופר, חלק אורח חיים, סימן סב.

¹⁶⁴ תוספות, גיטין מא ע"א, ד"ה לישא שפחה.

בעצמו, וכיוון שהוא אנוס – אין עליו עונש של כלום, ולכן לא היו כופין את רבו על כך¹⁶⁵.

כפי שראינו, אחרי שאמרו התוספות לשבת, שמי שנהגו בה מנהג הפקר הם כ'אנוסים', הוסיפו: 'והוי נמי כ"מצוה דרבים"'. וכך כתבו גם התוספות לגיטין¹⁶⁶: 'ועוד, דמצוה דרבים – שאני'. לדברים אלה נודעת משמעות רבה, שהרי לפי זה, ב'מצוה דרבים', אפשר שניתן יהיה להתיר לעשות עברה קלה כדי להציל מעברה חמורה גם מי שאינם אנוסים, אלא חוטאים בזדון¹⁶⁷.

ר' יחזקאל לנדא, בשו"ת 'נודע ביהודה'¹⁶⁸, דן בדבר היתר נישואין תוך עשרים וארבעה חודש למי שהרתה לזנונים, והיא יתומה מאב, ואם לא יתירו לה להינשא (למרות האיסור לשאת מינקת חברו¹⁶⁹), קיים חשש שיימסר הוולד לבית יתומים נכרי. תחילה הוא מפקפק אם להתיר מסיבה זו, מפני שאם נתיר בזה, 'הותרו כל הזונות, כי כולם יפחידו בדבר זה, שאם לא יתירו להם, ילכו ויאמרו כי אין ידם משגת לפרנס הולד'. ברם, בהמשך דבריו, הוא מסתמך על פסקו של מהר"י מינץ ('כבר הורה זקן')¹⁷⁰, שהרמ"א הסכים עמו במופקרת.

ועתה הוא דן ביסוד ההיתר: 'הרי הזונה היא מזידה, ופשעה, ובכי האי גוונא אין אומרים "חטא", אפילו הכי התיר רמ"א [שפסק כמהר"י מינץ] להציל אלו המנאפים עמה¹⁷¹. ואף שגם הם פושעים, אפילו הכי

¹⁶⁵ וראה שו"ת מכתם לדוד, אורח חיים, סימן ו, סוף ד"ה איברא.

¹⁶⁶ תוספות, גיטין מא ע"ב, ד"ה כופין, בסופו.

¹⁶⁷ על דברים אלה מסתמך ר"מ פיינשטיין, בתשובתו הנזכרת למעלה, ליד ציון הערה 139.

¹⁶⁸ שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, חלק אבן העזר, סימן לד. על המחבר ראה למעלה, פרק שני, הערה 54.

¹⁶⁹ רמב"ם, הלכות גירושין, פרק יא, הלכה כה.

¹⁷⁰ שו"ת מהר"י מינץ, סימן ה. ראה להלן, פרק שמיני, ליד ציון הערה 5.

¹⁷¹ וראה שו"ת נודע ביהודה, שם, סימן לז, בתשובת בן המחבר, ר' שמואל לנדא, וכן בהגהתו לסימן לה, שם.

דיינין להו כאנוסין, הואיל והיא מחזרת לזנות... קל וחומר הולד שלא פשע כלל, שאומרים לזה שרוצה לקחתה: "חטא", כדי להציל הולד¹⁷².
 ראייתו של ה'נודע ביהודה' צריכה עיון, שהרי ייתכן שהרמ"א התיר רק משום 'מצוה דרבים', בעוד שבהצלת הולד אין 'מצוה דרבים'¹⁷³.
 הרחבה חשובה של המושג 'אונס' אנו מוצאים אצל ר' שמואל הלוי בספרו 'נחלת שבעה'¹⁷⁴. הוא דן בשאלת מי שהמיר את דתו: האם מותר לחלל שבת כדי להצילו מן ההמרה? ודעתו היא שיש להתיר. בסוף תשובתו הוא מדמה את ההמרה לאונס, אף על פי שהמיר בפשיעה, 'ועוד. אף אם פשע, האי פשיעה דומה לאונס הוא על ידי הסתה, ואחר השעה הרעה יתחרט. ואם כן, למה לא יצילוהו מן דת ישמעאלית?'.
 הסתמכות מעניינת על דברי התוספות בדבר ה'אונס' אנו מוצאים אצל ר' דוד צבי הופמן¹⁷⁵, כשהוא דן¹⁷⁶ בשאלה: האם אפשר להתיר

¹⁷² אמנם הוא מביא את דעת מגן אברהם, סימן שו, ס"ק כט, שנשאר ב'צריך עיון' אם לשם הצלת קטן, אומרים לאדם: 'חטא' (ראה דבריו להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 59). אבל כאן הרי החשש הוא שיימסר הקטן לבית יתומים נכרי, ויישאר לעולם בחטא, גם לאחר שיגדל. ואם כן: 'היכן מצינו שאין בית דין מצווין להפרישו תיכף?'. ועוד. כיוון שה'מגן אברהם' מסופק בדבר, אם כן, באיסור דרבנן יש להקל.

¹⁷³ וראה שו"ת דעת משה (פרידמן, האדמו"ר מבאיאן-קראקא), סימן ז, בשאלה שנשאל: האם יש להתיר לערוך נישואין בימי בין המצרים לזוג העומד לעלות לארץ-ישראל (ואם לא יסעו עכשיו, עלולה נסיעתם להידחות הרבה, כי שעת חירום היא), כדי להפרישם מאיסור של חיים יחד מחוץ לנישואין? לדבריו: 'עיקר הסמך הוא על התירוץ השני, דהוי מצוה דרבים, כי באונס בלחוד בשאר עברות לא מצינו בשו"ע מפורש להיתר, ורק באונס על המרת דת, רחמנא ליצלן, מבואר במחבר' וכו'. מסקנתו של המשיב היא לאסור, והוא מסתמך על מה שמוכח בספר עקידת יצחק, פרשת ניצבים, שער צט, שרצו להתיר איזה איסור כדי להציל רבים מאיסור חמור, והשיב להם: 'חטא קטן שנעשה ברשות בית דין, הוא חטאת כל הקהל'.

¹⁷⁴ נחלת שבעה, בשו"ת שבטוף הספר, סימן פג. ראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 61. על בעל 'נחלת שבעה', ראה להלן, פרק שביעי, הערה 60.

¹⁷⁵ נולד בשנת תר"ד (1848) בעיר וירכו שבהונגריה. למד בישיבות וכאוניברסיטאות, והשתתף עם ר' עזריאל הילדסהיימר בהקמת בית המדרש לרבנים בברלין, ועמד בראשו עד פטירתו בשנת תרפ"ב (1921).

גיור למי שנתן עיניו באישה יהודייה, אם האישה כבר מעוברת ממנו? לאחר שהוא מבסס את פסקו להיתר, הוא נזקק לשאלה: כיצד נתיר את הדבר? הרי אין אומרים לאדם: 'חטא, בשביל שיזכה חברך', כשהלה פשע, וכאן הרי פשעה האישה. ועל כך הוא משיב, שאף אם פשעה בתחילה, מכל מקום סופה כאונס, 'כיון שהיא מעוברת ממנו, אינה יכולה לסבול בושטה שלא להנשא לו, ומתיראת ששום איש לא ישאנה מעתה, ותצטרך לישב גלמודה כל ימיה, ולכל הפחות דמי נדון דיין למה שכתבו תוספות... דכיון שממציאה עצמה לזנות, דומים לאנוסים'. ועוד הוא מוסיף: 'אם תנשא לגוי, גם זרעה, שמצד הדין הם יהודים גמורים, יהיו נמשכים אחר אביהם לגיותו, ויהיו פושעים, ואלה הצאן מה חטאו? ועל כן טוב שיעשו בית דין איסורא זוטא, ולקבל את הגר ולהרגילו בדת יהודית, שיצא ממנו זרעא מעליא'.

הערה מצמצמת לדברי התוספות מעיר הרב קוק¹⁷⁷, שכאשר היא מפתה לזנות, אין הדבר נחשב לאונס אלא במכשול לרבים, שנמצאים בהם כאלה שלא יתגברו על יצרם ויתפתו, אבל לא בפיתויו של אדם אחד¹⁷⁸. ועדיין הדבר צריך עיון, משום שבתוספות, הנימוקים של 'אנוסים' ושל 'רבים' הם לכאורה שני תירוצים שאינם תלויים זה בזה, ומכאן שהתכוונו לומר שגם יחיד ייחשב אנוס עקב הפיתוי, לעניין זה. מאידך גיסא, מרחיב שם הרב קוק את הגדרת האונס, כשהוא מעלה את האפשרות שגם אונס מחמת עניות ייחשב כאונס לעניין זה.

תאוותו של אדם למאכלים, שאינו מוכן לוותר על מאכלים חמים בשבת, אין לראותה כעין אונס, שדיברו בו התוספות, שיהא בו כדי להתיר איסור אמירה לנכרי לבשל עבורו. כך פסק הרב י"א הרצוג, כשנשאל בדבר עצורי מחנה לטרון, אם אפשר להתיר אמירה לנכרי, כדי למנוע בישול בשבת על ידי ישראל¹⁷⁹.

¹⁷⁶ שו"ת מלמד להועיל, חלק ב, סימן פג. וראה להלן, פרק תשיעי, סוף הערה 342.

¹⁷⁷ שו"ת עזרת כהן, סימן כ. תשובתו תובא להלן, פרק שמיני, ליד ציון הערה 19.

¹⁷⁸ וכן ראה שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, חלק א, סימן יט, ד"ה ואולם: 'אבל התם שאני, שהוא להציל רבים ממכשול, וכאן רק יחיד'.

¹⁷⁹ פסקים וכתבים, אורח חיים, חלק א, סימן מד. עיקרי דבריו בתשובה זו הובאו למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 126.

'איסור קל'

ראינו שכאשר מותר לאדם לעבור על איסור כדי להציל אדם אחר, לא התירו אלא לעבור על איסור קל. מהו 'איסור קל'? דוגמה טובה ל'איסור קל' היא, למשל, איסור מדרבנן, כמו לתרום שלא מן המוקף, כנגד איסור אכילת טבלים, שהוא המקרה הנידון בסוגיית עירובין, שהבאנו; או האיסור דרבנן לרדות עיסה, כנגד איסור האפייה בשבת, שהוא המקרה הנידון בסוגיית שבת, שהבאנו (אלא ששם בפועל לא הותר לעבור, מן הטעמים שראינו). אבל לא תמיד איסור דרבנן הוא איסור קל, משום שלפעמים עשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה¹⁸⁰. בדברי הרב קוק, שנביא להלן¹⁸¹, נראה דוגמה נוספת של איסור קל מול איסור חמור: איסור מינקת חברו כנגד איסור 'לא תהיה קדשה'. דוגמה אחרת לאיסור קל, שעשוי להידחות כדי שיקיים אחר מצווה חמורה, בעוד שאיסור גמור לא היה נדחה, היא למשל הסתמכות על 'שעת הדחק' אצל האחר, אף שאין זו 'שעת הדחק' אצל העובר. ר' מלכיאל צבי טננבוים, אב"ד לאמזא¹⁸², דן¹⁸³ באדם שהתעורר ספק לגביו אם מותר לו לבוא בקהל, משום איסור 'כרות שפכה'. לאחר שהגיע למסקנה שמפני 'שעת הדחק' מותר לו לשאת אישה, הוא מעלה את השאלה אם מותר לאישה להינשא לו? הרי לגביה אין זו שעת הדחק (שהרי היא יכולה להינשא לכל אדם אחר)¹⁸⁴. ואם כן, האם מותר לה

¹⁸⁰ ראה להלן, בתשובת הרשב"א, פרק שביעי, ליד ציון הערה 14.

¹⁸¹ ראה להלן, פרק שמיני, ליד ציון הערה 19.

¹⁸² ראה עליו למעלה, פרק שלישי, הערה 129.

¹⁸³ שו"ת דברי מלכיאל, חלק ג, סימן צ.

¹⁸⁴ שאלה דומה מעורר ר' יצחק אלחנן ספקטור, בשו"ת באר יצחק, חלק אבן העזר, סימן א, ענף יב, באישה מינקת (שאסור לה להינשא אחרי שהתאלמנה או התגרשה, עד גמילת הוולד – רמב"ם, הלכות גירושין, פרק יא, הלכה כה), שיש חשש שתמיר את דתה אם לא נתיר לה להינשא, שאף אם נוכל להתיר לאיש לשאת אותה (בניגוד לתירוץ השלישי בתוספות, שלפיו לא נאמר לו לחטוא כדי להציל אותה, כיוון שהיא פשעה), כיצד נתיר לאישה להינשא? שהרי היא פושעת, כיוון שבידיה הדבר שלא תמיר דתה (השווה את דברי הרי"ף, למעלה, פרק שלישי, ליד ציון

לעבור עברה קלה של הסתמכות על ‘שעת הדחק’ של אדם אחר, כדי שהוא יוכל לשאת אישה? והרי ‘אין אומרים לאדם: “חטא כדי שיזכה חברך”’. אבל מסקנתו היא להתיר על יסוד דברי התוספות, שראינו למעלה, שהרי כאן הוא לא פשע, ועוד שפרייה ורבייה זו ‘מצוה רבה’. כל זאת, אף שאסור לה לעבור איסור גמור בשביל זה, לפי דברי התוספות בפסחים (פח ע”א, ד”ה לישא), ששאלו לעניין ‘חציו עבד וחציו בן חורין’, מדוע נאמר ש’לישא שפחה אינו יכול’? מדוע לא יבוא ‘עשה’ של ‘פרו ורבו’ (בראשית א, כח) וידחה את ‘לא תעשה’ של ‘לא יהיה קדש’ (דברים כג, יח)? והשיבו, משום שאצלה אין מצות ‘עשה’ עומדת בסתירה לאיסור ‘לא יהיה קדש’, שהרי היא יכולה להינשא לעבד¹⁸⁵. ואם כן, מבואר שאף שיש כאן מצווה רבה, אסור לה להינשא לו. מכל מקום, בנידון דידן, שאינו איסור גמור, אלא שאם לא הייתה שעת הדחק היינו מחמירים עליו, בזה ‘ודאי יש להקל לה להינשא לו. ואדרבא, עוד יש מצוה בזה להמציא לו אשה ולהצילו מעברה, וכמו שאנו כופין הרב לשחררו¹⁸⁶.

הערה 40, שאדם תמיד יכול לשלוט על יצרו). והוא נסמך על הכלל ‘דרכיה דרכי נועם’ (משלי ג, יז), שהרי אם לא נתיר לאישה, לא יתרצה הבעל לשאת אותה, ולכן אין בית הדין מחויבים למחות בידה.

185 וראה שו”ת הרי בשמים, חלק א, סימן לח, שהביא את קושיית ר”י מליסא, בספרו ‘תורת גיטין’, על גיטין מא, מדוע אין אומרים לשפחה ‘חטאי’ כדי שיזכה הלה במצוות פרייה ורבייה? ותירץ על כך בעל ‘הרי בשמים’, שאין לומר כן, משום שהאישה אינה בכלל ערבות (ראה למעלה, פרק ראשון, הערה 26, בסופה). וראה למעלה, הערה 105, על דעתו בעניין הערבות.

186 ועוד שאלה מעניינת הוא שואל: האם צריך להודיע לאישה שהתירו לו להינשא רק מחמת ‘שעת הדוחק’, משום שיש ספק אם הוא יכול להוליד? ואם לא יודיעו לה על כך, הרי זה כעין ‘אונאה’. ודעתו היא שיש להודיע לה. אבל אם ישאל את הרופא, ויגיד לו הלה שהוא יכול להוליד, אינו צריך להודיע לה.

'איסור קל' שדחייתו עלולה להסב נזק לרבים

ויש שהאיסור הוא איסור קל, ואף על פי כן אין להתירו, משום שהוא עלול לגרום נזק לרבים. הנצי"ב מוולוז'ין¹⁸⁷ נשאל¹⁸⁸ בעניין אישה שלא טבלה לנידתה זמן רב, ומבקשת להתיר לה לטבול ביום השמיני, משום שהיא בושה לטבול בלילה בעת שהנשים טובלות, ואם לא נתיר לה, תנהוג כמו עד עתה¹⁸⁹. הנצי"ב אומר 'כי מראש ראות הענין, בחלה נפשי מלהשיב דבר, כי אף שמצינו באיזה מקומות שהתירו חז"ל כדי להשיב בנים שובבים'¹⁹⁰, אבל מן המומר אין מקבלים ממנו קרבן לאותה עברה¹⁹¹, משום שבוודאי אינו חוזר בו. ואם כן, בנידון זה, אין האישה נאמנת שתשמור נידתה בהסיר הכושה ממנה, 'על כן אין כדאי לדבר בפשרות עמה, אם לא שיבואו היא ובעלה ויקבלו תשובה על העבר ושמירה על להבא בלי שום תנאי, והוא רחום יכפר עון'.

ובהמשך דבריו, הוא נענה להשיב לשואלו מפני הכבוד, ואומר שאולי היה מקום להתיר לאישה לעבור על איסור קל של טבילה ביום, אם הייתה באה האישה מראש לשאול, שיצרה אנסה שלא לטבול בלילה מפני הבושה. אבל אין הדבר ברור אצלו, משום שטעם האיסור לטבול ביום בזמננו 'אינו אלא משום חשש שאחרים יכשלו בה [שילמדו

¹⁸⁷ ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 27.

¹⁸⁸ שו"ת משיב דבר, חלק ב, סימן מד. דברי השואל ונטייתו להתיר, מובאים שם, סימן מג. וראה להלן, פרק עשירי, ליד ציון הערה 5.

¹⁸⁹ שאלה דומה לזו נשאל בשו"ת הרי בשמים, חלק א, סימן לח, והשיב כעין תשובתו של הנצי"ב, אלא שבסוף דבריו הציע שתטבול ביום שמיני סמוך לחשכה, ותתעכב אחר הטבילה אצל שכנתה, ולא תבוא לביתה עד הלילה. אבל סיים, ש'דבר זה תלוי בראות עיני המורה, לשקול בפלס מאזני שכלו' וכו'.

¹⁹⁰ ראה חולין ה ע"א: 'מקבלין קרבנות מפושעי ישראל, כדי שיחזרו בהן בתשובה'. וראה רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות, פרק ג, הלכה ד. כמו כן, תיקנו חכמים הקלה לגנב, מפני תקנת השבים – בבא קמא צד ע"ב. וראה נ' רקובר, עברייני שריצה את עונשו, פרק שלישי: 'עידוד חזרתו של העברייני' (בדפוס).

¹⁹¹ רמב"ם שם.

ממעשיה שהטבילה מותרת ביום]¹⁹², וקלקול הרבים אין לנו רשות להתיר בשביל תקנתה של אשה זו. ולא דמי למה שהקילו חז"ל בשביל איזו סיבה ואונס, דהתם הכל יודעים הסבה... מה שאין כן בנידון דידן... יאמרו דמותר לטבול ביום שביעי גם כן. ותו, דאחר שהדבר תלוי בדעתה ורצונה, יהיו שארי הנשים גם כן אומרות כן¹⁹³. ובסוף תשובתו הוא קובע, כי להתיר איסור בשביל איסור צריך להיות מתוך הרבה, ונדרש לכך יישוב הדעת, כפי שנדרש הדבר בשאלה, אם לכרות אבר מן החולה, כשכריתת האבר עשויה להצילו¹⁹⁴.

¹⁹² ראה: נידה סז ע"ב; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק ד, הלכה ז.
¹⁹³ וראה שו"ת שאלי ציון, חלק א, סימן ג, אות ו, שמביא את תשובת דברי הלל, סימן כד, שמשם משמע כי המשיב וגם רבו בעל ה'צמח צדק' חולקים על דברי הנצי"ב, וכותב כי כך משמע גם משו"ת חיים שאל (לחיד"א), חלק א, סימן ו.

¹⁹⁴ ראה להלן, פרק עשירי, ליד ציון הערה 5.
ויש לעיין בדברי ר' יוסף בן לב (סמוך לשנת ר"ס [1500] – ש"ס [1580] לערך. מגדולי חכמי ההלכה בטורקיה. כיהן ברבנות בקושטא ובסלוניקי). הייתה 'הסכמה' (תקנת קהל) שלא תצאנה נשים בחולו של מועד לגנות, משום קלות ראש, ור"י בן לב נשאל: האם אפשר לבטל הסכמה זו משום שנכשלות בה קצת נשים (שו"ת מהר"י בן לב, חלק ד, סימן ד)? לביוררה של השאלה, נזקק ר"י בן לב לתשובת הרשב"א, שלא התיר לבטל 'הסכמה' האוסרת משחק, כדי להציל את מי שעלול להילכד באיסור (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תשנה; ראה להלן, פרק שביעי, הערה 17), והוא שואל על הרשב"א מן הסוגיה (שהבאנו למעלה, ליד ציון הערה 82) שהתירה לשחרר את השפחה, כדי שלא ייכשלו בה. ועל כך תירץ ר"י בן לב, שבשחרור השפחה ביטלו את ה'עשה' של 'לעולם בהם תעבדו' ב'שב ואל תעשה', ואף שהאדון כותב שטר שחרור, עיקר המצווה הוא לעבוד בעבד, מה שאין כן בביטול הסכמה, שהרי יש בביטול 'קום ועשה' (בתשובה המקבילה, בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רנב, יש תוספת: 'שלא אמרו בעירובין, 'ניחא ליה לחבר דלעביד איהו איסורא זוטא ולא לעביד עם הארץ איסורא רבא', אלא לאיסור שבא לעם הארץ על ידי החבר, כי היא דאמר ליה: לך ולקוט' וכו'. ועדיין קשה קושיית ר"י בן לב. וראה השגתו של שער המלך, הלכות שבועות, פרק ו, הלכה ה, על דברי ר"י בן לב; ודיון בדבריהם, בשו"ת לב אברהם, סימן קיד. והשווה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 7).

ר"י בן לב לא נזקק כלל בתשובתו לסוגיית שבת, שם חידשו התוספות שיש אופנים שהתירו לעבוד כדי להציל אחר, אף שבסוגיה מדובר ב'קום ועשה'. ודיונו הוא

בעיקרו של דבר על סמכותם של חכמים לבטל איסור, כמו בהסכמה שלא לשחק, כדי להציל מאיסור אחר, ועל כך הביא דוגמה מביטול מצווה, כמצוות 'לעולם בהם תעבודו', אלא שעל כך השיב, שביטול מצווה זו הוא ב'שב ואל תעשה' ולא ב'קום ועשה'.

והשווה ההבחנה בין ביטול מצות 'עשה' לבין ביטול מצות 'לא תעשה', שעושה הרמב"ם בתשובה (שו"ת פאר הדור, סימן קצו; אבל תשובה זו אינה מובאת בתשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו). נושא השאלה היה היתר כניסה לביתו של חייב בניגוד לדין (ראה בבא מציעא קיג ע"א), כנראה מכוח תקנה. ועל כך באה התשובה: 'ואחר שצוה הקב"ה, מי יוכל לעקור דבר מן התורה? והרי אמרו, אין בית דין יכולין לעקור דבר מן התורה [יבמות פט ע"ב]. ואם היה דבר זה ממצות עשה, אינו כל כך, שהרי אמרו, שב ואל תעשה שאני [יבמות צ ע"א]. אבל כגון זה, שהיא מצות לא תעשה, כמו שאמרו: "לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו" [דברים כד, י] – לא. ומאחר שכן, נחמיר עליו בשבועה בספר תורה בשופרות, ואין עלינו יותר מזה, ולא נתקן תקנה לעבור על דבר תורה. וכיוצא בזה אמרו, "וכי אומרים לו לאדם: חטוא בשביל שיזכה חברך?!"

עוד יש לעיין במה שכתב הרדב"ז (ראה עליו להלן, פרק תשיעי, הערה 20). הרדב"ז נשאל בעניין מי 'שנתפס בבית הסוהר בשבת בבקר, ואין לו מה יאכל, אם יהיה מותר לומר לנכרי להוליך לו מה יאכל, או מוטב שיתענה בשבת?' (שו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן אלף ה [תקעו]). ועל כך השיב שיש להתיר מן הטעם ש'מצרים כולה דלתותיה נעולות בלילה, והוי רשות היחיד לכולי עלמא'. אבל משום עונג שבת גרידא, לא היה מתיר לעבור על שבות על ידי אמירה לנכרי: 'ואי משום עונג שבת – אין אומרים לזה: חטא [בחטא] דאמירה לנכרי שבות, כדי שיזכה זה בעונג שבת'. ועוד, ש'בשעת האמירה אינה מתקיימת [מצוות] עונג שבת, ודומה לזה אמרינן בכל דוכתא [שבת קלב ע"ב; ביצה ח ע"ב], דלא אתי עשה ודחי לא תעשה, אלא היכא דבשעה שמבטל הלאו, מתקיים העשה'. וראה נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק שמיני: 'התנדבות להצלה ב"חיי שעה"', ליד ציון הערה 10, בדברי הרב קוק, משפט כהן, סימן קמד, עמ' שכג.

לכאורה, מציב הרדב"ז תנאי להיתר לעבור עברה קלה כדי להציל מעברה חמורה, והוא שבאותה שעה שעוברים על האיסור הקל יסולק האיסור החמור, או תתקיים המצווה שבשבילה עוברים על האיסור הקל. למעשה, כשהמטרה היא למנוע עברה חמורה, עשיית העברה הקלה מונעת מיד את העברה החמורה (שהרי אי אפשר להצביע על זמן אחר שבו 'לא נעברת' העברה החמורה), וזה נחשב 'בעידנא'. אמנם ב'מצוה רבה', כמו מצוות 'פרייה ורבייה' והשלמה למניין, אמות המידה הן אחרות, ושם מותר לעבור על האיסור אף שמדובר שאין המצווה מתקיימת מיד

הלכה למעשה בהצלה מאיסור

ברמב"ם ובשולחן ערוך לא הובאה ההלכה בשאלה, אם אומרים לאדם לחטוא כדי שיזכה חברו. אבל על הלכת המחבר בשולחן ערוך, שמי שהדביק פת בתנור, מותר לו לרדות את הפת קודם שתיאפה¹⁹⁵, כותב ה'מגן אברהם'¹⁹⁶: 'ודוקא הוא, אבל אחרים אסורים לרדות (רי"ו), דאין אומרים לו לאדם: עשה חטא קל, בשביל שלא יעשה חבירך איסור חמור, כיון שלא נעשה האיסור על ידו, וגם חבירו פשע במה שהדביק (ב"ח, תוס'). ובאמת העיקר תלוי באם פשע¹⁹⁷. ועיין בעירובין דף לב בתוספות. ועיין סוף סימן שו'.

כלומר, 'מגן אברהם' מביא את שני התירוצים שבתוספות, ולפי שני התירוצים אין להתיר לאחר לרדות את הפת שהדביק הלה בפשיעה. אמנם הוא קובע: 'העיקר תלוי באם פשע'. כלומר, העיקר כתירוץ השני שבתוספות, ולא כתירוץ הראשון, התולה את הדבר בשאלה אם גרם ה'מציל' לאיסור. ולפי זה, אם לא פשע ה'ניצול', רשאי אחר לעבור איסור כדי להצילו, אף אם לא נעשה האיסור על ידו.

וב'משנה ברורה'¹⁹⁸ מדגיש, שלאדם אחר אסור לרדות, גם אם המדביק איננו כאן, ואי אפשר להזהיר אותו שירדה בעצמו, כיוון שפשע

באותה שעה, ולזה בוודאי יסכים הרדב"ז, שהרי היתרים אלו מפורשים בתלמוד. אפשר להסביר זאת על פי הפרשנים שאומרים שעשה חמור דוחה לאו, גם אם האדם עובר על הלאו לפני שמתקיים העשה (עיין שדי חמד, כללים, מערכת ע, כלל מב).

וראה למעלה, פרק רביעי, ליד ציון הערה 13, דעה שאם שני האיסורים הם מדאורייתא, אין לעבור על איסור 'קל' כדי להציל אחר מאיסור 'חמור'.

¹⁹⁵ שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רנד, סעיף ו; ראה למעלה, ליד ציון הערה 36.

¹⁹⁶ מגן אברהם, לשולחן ערוך, שם, ס"ק כא. המחבר: ר' אברהם אבלי גומבינר. שצ"ז (1637) – תמ"ג (1688) לערך. נולד בגומבין הסמוכה לקאליש. למד בליסא אצל קרובו ר' יעקב יצחק גומבינר, ונתמנה דיין בקאליש.

¹⁹⁷ וראה להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערה 45, על שיטת הב"ח.

¹⁹⁸ משנה ברורה, סימן רנד, ס"ק מ. והשווה דברי משנה ברורה, למעלה, ליד ציון הערה 94.

כשהדביק. וב'שער הציון'¹⁹⁹, הגדיר את ה'פשיעה' ככוללת גם עשייה בשוגג, כיוון שהיה לו להיזהר שלא יבוא לידי כך, כפי שראינו למעלה בדברי התוספות²⁰⁰.

עמדנו כאן על פסק ההלכה בשאלות הבסיסיות שבסוגיית המדביק פת בתנור, אבל לא במכלול השאלות, כמו התחשבות ב'מצוה רבה' ו'מצוה דרבים'.

ובעוד שהמחבר והרמ"א לא פסקו במפורש בשולחן ערוך בשאלה אם אומרים לאדם: 'חטא!' וכו', ואימתי אומרים כן, שמא בכל זאת ניתן ללמוד מהי דעתם מן ההלכה המתירה לחלל שבת כדי להציל מן השמד. ולשם בירור דעתם של ר"י קארו והרמ"א, נדון תחילה, בפרק הבא, בתשובתו של הרשב"א בנושא זה.

¹⁹⁹ שער הציון, סימן רנד, ס"ק מ.

²⁰⁰ ראה למעלה, ליד ציון הערה 142.

בירור רחב בשאלת 'חטא כדי שתזכה', ראה בשו"ת אורח ישר, סימנים ד-ו. ועיין אוצרות יוסף, לר"י ענגל, עמ' 99: 'עמוד וחטא בקדושת הארץ [מכירת קרקע לגוין] בשביל שתזכה בקדושת הארץ [להתיר עבודה בשביעית שתאפשר ביסוס היישוב היהודי]'. וראה שו"ת תשובה מאהבה, חלק א, סימן עג, שאין אומרים לאדם שבועל ערוה, שיפרוש באבר חי (שזה עצמו איסור) כדי שיזכה הבן, שלא יהיה ממזר (שלא יוולד).

סיכום

סוגיה קרובה לסוגיית 'גדולה עברה לשמה' היא הסוגיה במסכת שבת בעניין 'הדביק פת בתנור'. סוגיה זו עוסקת בשני נושאים: (א) האם מותר לאדם לעבור עברה קלה כדי להציל את עצמו מעברה חמורה? (ב) האם מותר לאדם לעבור עברה קלה כדי להציל את חברו מעברה חמורה? הסוגיה אמנם עוסקת בשאלה מסוימת, במי שהדביק פת בתנור בשבת, אבל אף על פי כן שימשה סוגיה זו אבן פינה להלכה הכללית ולסייגים בדבר הצלת עצמו והצלת אחר מעברה חמורה. שלא כבסוגיית 'גדולה עברה לשמה', שבה המניע, 'לשמה', הוא 'נשמת' ההיתר, הרי בסוגיית 'הדביק פת בתנור' לא נזכר המניע כתנאי להיתר.

א. הצלת עצמו

נעבור עתה לעצם השאלה, האם מותר לאדם לעבור עברה קלה כדי להציל את עצמו מעברה חמורה? לפי תחילתה של הסוגיה במסכת שבת, זוהי שאלתו של רב ביבי בר אביי. מה היא מסקנת הסוגיה? לפי נוסח התלמוד שלפנינו, נפשטה בעייתו של רב ביבי (שלא כבנוסחו של רבנו חננאל). ברם, אף אם נפסקה ההלכה שמותר לאדם להציל את עצמו, מסקנה זו נכונה במסגרת הדברים שהיא נאמרה בה, היינו במי שכבר הדביק פת בתנור, וממילא הוא יעבור עתה, עם אפיית הפת, על האיסור, אם לא נתיר לו לרדות את הפת, ואין ללמוד מכאן בהכרח למקרה שהעברה העתידית אינה ודאית. עניין נוסף הוא, שסוגייתנו מדברת בשאלת ההיתר לרדות את הפת, וזו עברה מדרבנן בלבד. ועוד: הסוגיה מדברת במי שהדביק במזיד, אך מה יהא דינו של מי שהדביק בשוגג? האם קל וחומר הוא שנתיר בשוגג? או שמא, במזיד הוא עלול להתחייב סקילה, ויש להצילו מן הסקילה, מה שאין כן במי שהדביק בשוגג?

ב. הצלת אחר

הנחנו שאם נפסוק שאסור לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את עצמו מאיסור חמור, ודאי שלא נתיר לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור. מאידך גיסא, אם נתיר לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את עצמו מאיסור חמור, אין הדבר אומר בהכרח שנתיר לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור. אולם מדברי ר' יוסף שאול נתנזון למדנו על אופן שבו דיין העובר על איסור קל, כדי לזכות את עצמו, חמור מדין העובר על איסור קל, כדי לזכות את חברו. דברים אלה אמורים כשמטרת העברה על האיסור הקל היא קיום מצוות עשה. ב'מצוה הבאה בעברה', אין משמעות למצווה. משום כך, לגבי האדם עצמו, יהיה הדבר אסור, מה שאין כן לגבי אדם אחר, כיוון שאין המעשה שעושה האדם האחד סותר את המצווה של האדם האחר.

מסוגיית 'הדביק פת בתנור' עולה כי אין אומרים לאדם: 'חטא כדי שיזכה חברך'. סוגיה זו סותרת לכאורה את דברי הגמרא בעירובין, כי נוח לאדם לעבור איסור קל, כדי שיזכה חברו ולא יעבור איסור חמור. דרכים שונות הציעו בעלי התוספות ביישוב הסתירה שבין שתי הסוגיות. לפי שתי דרכים, אין מתירים לאדם לחטוא בשביל אחר אלא במקרים יוצאים מן הכלל; בעוד שלפי הדרך השלישית, הכלל הוא שמתירים, ואילו היוצא מן הכלל הוא שאין מתירין.

הדרכים שמציעים התוספות הן אלו: דעה אחת אומרת כי מותר לאדם לעבור על איסור כדי שלא יחטא חברו, רק כאשר הוא גרם לחברו לחטוא; לפי הצעה אחרת, מותר לאדם לעבור על איסור קל כדי שלא יעבור חברו על איסור חמור, אך ורק כשמדובר ב'מצוה רבה' או ב'מצוה רבים'; ודרך נוספת שמציעים התוספות היא, שהכלל הוא שיש להתיר לאדם לחטוא כדי להציל את חברו מאיסור חמור, אלא שאין מתירים להציל את חברו כאשר חברו אינו פושע.

הריטב"א מציע שתי דרכים נוספות ליישוב הסתירה בין הסוגיה במסכת עירובין לסוגיה במסכת שבת. דרך אחת מתבססת על הביטוי 'כי אומרים לו לאדם', המצוי בסוגיית שבת. לפי דרך זו, אין 'אומרים'

לאדם לחטוא אפילו חטא קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור, אולם הוא רשאי 'להתנדב' ולעבור איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור, כפי שעולה מן הסוגיה במסכת עירובין. דרך אחרת מתבססת על המטרה שלשמה נעשה האיסור הקל. בסוגיית עירובין האיסור הקל נעשה כדי להציל מאיסור חמור, שעונשו מיתה, ולכן הותר לעשותו. אולם בסוגיית שבת האיסור הקל בא כדי להציל מחיוב קרבן חטאת, כלומר מחיוב ממוני בלבד, ולכן לא הותר לעשותו.

ביקשנו להרחיב ולעמוד על טיבם של המושגים שחידשו בעלי התוספות כיסודות ליישוב הסתירה בין הסוגיות:

מצווה רבה – אם האיסור הקל נעשה לא כדי להציל מאיסור חמור, אלא לשם קיום מצווה חשובה, יש מקום להתירו. הדוגמה שנתנו בעלי התוספות למצווה רבה היא מצוות פרייה ורבייה. אולם היו שהציעו מצוות נוספות, כגון מצוות תפילין (הרב קוק) והצלה משמד (נחלת שבעה), שאף הן בכלל 'מצווה רבה'. מדברי 'אליה רבה' למדו פוסקים רבים, שבמקום מצווה רבה יש להתיר עשיית איסור קל לשם הצלת אחר מאיסור חמור, גם כאשר ההצלה נדרשת מחמת פשיעתו של הניצול.

מצווה דרבים – אם האיסור נעשה כדי לקיים 'מצווה דרבים', יש מקום להתירו, כפי שעולה מסוגיות התלמוד במסכת ברכות ובמסכת גיטין. מן הדוגמה המובאת בסוגיות אלו – שחרור עבד לשם השלמת מניין לתפילה – עשוי להישמע ש'מצווה דרבים' פירושה מצווה שלשם קיומה נדרשים רבים. אולם ממקורות שונים למדנו שגם מצווה שנוגעת ליחידים רבים תיחשב 'מצווה דרבים'. להגדרה זו השפעות רבות וחשובות לעניין ההיתר לעבור איסורים לשם הצלת קהל מאיסורים וכדי לאפשר לקהל לקיים מצוות. על סמך יסוד זה, התיר ר' משה פיינשטיין לערוך קידושין לאישה המתנה קבלת גט מבעלה בתנאי שיסדרו לה קידושין עם בועלה שזינתה עמו תחת בעלה. לדעתו, מאחר שמניעת ריבוי ממזרים היא צורך הרבים, הרי שיש מקום להתיר איסור קל של קידושין לבועל שזינתה עמו תחת בעלה, כדי להציל אותה מאיסור זנות כאשר איש, ואת בניה ממזרות.

הצלת מי שפשע – בעלי התוספות קבעו שאין להתיר לאדם

לעשות איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור, אם האחר נצרך להצלה זו עקב פשיעתו. פשיעה זו אינה בהכרח פשיעה שבמזיד, אלא פירושה שהאיסור החמור נגרם בעטיו של מעשה שנעשה בידי הניצול. לאורך גיסא, בעלי התוספות מחדשים שמי שנתפתה לעברה אינו בגדר פושע לעניין זה. לפיכך הם מתירים לשחרר שפחה, אם ההימנעות מן השחרור עלולה לגרום לרבים להתפתות לזנות עמה. נמצאנו למדים שהגדרת 'אונס' ו'פשיעה' בהלכה זו שונה מהגדרת 'אונס' ו'פשיעה' בהלכות אחרות. זאת ועוד. מדברי החתם סופר למדנו שאין להתיר איסורים על מנת להציל מחטא הבא באונס גמור, משום שאונס – רחמנא פטריה, ובדרך זו הלך גם בנו, בעל 'כתב סופר'. בעניין היתר השפחה, שנועד להציל רבים העלולים לחטוא, ויהיו בגדר 'אנוסים', הוסיפו בעלי התוספות: 'ועוד, דהוי נמי כמצוה דרבים'. מתוספת זו ניתן ללמוד שלצורך 'מצוה דרבים', ניתן להתיר עשיית איסור גם לשם הצלת מי שפשע. הרחבה חשובה למושג ה'אונס' בעניינים אלו למדנו מדברי בעל 'נחלת שבעה', הסבור שגם מי שהסיתוהו להמיר דתו, ייחשב אונס. מדברי הרב קוק למדנו שפיתוי ייחשב כאונס רק כאשר רבים מפותים, אך כאשר יחיד מפותה, אין לדונו כאונס. כמו כן למדנו מתשובת הגרי"ה הרצוג, שתאוות אכילה אין לדונה כ'אונס' לעניין ההיתר לעבור על איסור קל כדי להצילו מאיסור חמור.

איסור קל – גם כאשר ניתן להתיר לאדם לעשות איסור על מנת להציל את חברו מאיסור, קיים תנאי הכרחי להיתר זה, והוא – שיהא האיסור הנדחה קל מן האיסור שאנו מבקשים למנוע אותו, או שתהא המצווה שאנו מבקשים לקיים חשובה מן המצווה הנדחית מפניה. מסוגיות התלמוד למדנו ש'איסור קל' או 'מצוה קלה' הם איסורים או מצוות שמקורם מדרבנן, לעומת איסורים או מצוות שמקורם בתורה. הגדרה נוספת נתן ר' מלכיאל צבי טננבוים, ולפיה התרת איסור של מי ששרוי בשעת הדחק נחשבת איסור קל ביחס להיתר איסור גמור למי שאינו שרוי בשעת הדחק. מדברי הנצי"ב מוולוז'ין למדנו, שבמקום שההיתר עלול להסב נזק לרבים, אף שההיתר הוא של איסור המוגדר כ'איסור קל', אין להתירו. חידוש מעניין למדנו מדברי מהר"י בן לב,

הסבור שגם איסור קל אין להתיר בתקנה אלא בדרך של 'שב ואל תעשה', ולא בדרך של 'קום ועשה'. מדברי הרדב"ז למדנו שאין להתיר לאדם לחטוא באיסור קל כדי לזכות את חברו במצווה, אלא אם כן תבוא הזכות בשעת החטא.

אשר לפסיקת הלכה למעשה, מדברי הרמ"א והשולחן ערוך ניתן ללמוד שניתן להתיר לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את עצמו מאיסור חמור. אולם הם לא חיוו את דעתם במפורש בשאלת ההיתר לעבור על איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור. 'מגן אברהם' פסק שאסור לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור, אך סייג את האיסור הזה בשני תנאים, שנזכרו בדברי התוספות: שלא ייגרם האיסור מחמת המציל, ושיהא הניצול 'פושע'. אמנם סיים ה'מגן אברהם' וקבע ש'העיקר תלוי באם פשע', ומכאן למדנו שאף אם האיסור נגרם בעטיו של המציל, אם פשע הניצול, לא נתיר למציל להצילו על ידי איסור קל.

חילול שבת לשם הצלה משמד

השאלה: האם מותר לאדם לעבור עברה כדי להציל אדם אחר משמד? מחזירה אותנו לשאלה הבסיסית: אימתי מותר ואימתי אסור לאדם לעבור עברה כדי להציל אחר מעברה? שאלה זו תלויה במידה רבה בטעמים שניתנו ליישוב הסתירה בין סוגיות התלמוד.

כפי שראינו למעלה, דנו התוספות¹ בסתירה העולה משתי סוגיות התלמוד, בשאלה: האם מותר לאדם לעבור עברה כדי להציל אדם אחר מעברה? בעוד שמסוגיית שבת עולה, ש'אין אומרים לאדם: חטא כדי שיזכה חברך', הרי במסכת עירובין נאמר שנוח לו לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור.

ראינו שהתוספות הציעו דרכים שונות ליישוב סתירה זו: שתיים מהן מגבילות את הסוגיה המתירה לאדם לעבור עברה כדי להציל אחר, והשלישית מגבילה את הסוגיה האוסרת לעשות זאת. לפי הדרך האחת, המקור המתיר לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור לא התיר אלא כשהאיסור החמור נגרם על ידי אותו אדם; לפי הדרך השנייה, מותר לעבור על איסור בשביל 'מצוה רבה' או 'מצוה דרבים'; והדרך השלישית מגבילה את האיסור לעבור עברה כדי להציל אחר רק במקום שפשע ה'ניצול', ואילו אם לא פשע, הדבר מותר.

לאור התירוצים השונים שבתוספות, עולה השאלה: איזהו הטעם הקובע מבין הטעמים השונים? האם רק למי שגורם לאיסור מותר לעבור עברה כדי להציל אחר? או שמא, אף אם לא גרם המציל לאיסור, יהיה

¹ תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים.

מותר לו להציל אחר לצורך 'מצוה רבה'? ואפשר שבכל אופן מותר, פרט לאופן שפשע הניצול.

יתרה מזו: האם המרת דת נכנסת לאחת מן הקטגוריות שדיברנו בהן? או שמא נתייחד לה מעמד מיוחד שאינו נגזר מן האופנים האחרים, בשל חומרתה, בשל העונש המיוחד לעברה זו, או משום תוצאתה הקשה, יציאת העבריינין מכלל ישראל.

שיטת הרשב"א: אין לחלל את השבת

נפתח את דיונונו בשאלה מעשית שבאה לפני הרשב"א², בדבר מי שהוציא אוה לשמד³: האם מותר לחלל שבת כדי להצילה? וזה לשון השאלה: 'עוד נשאל באשה שהוציא אוה מביתה בשבת בחזקה על ידי ישראל משומד, להוציא מכלל ישראל, אם מותר לשלוח בעד אביה, שהוא בעיר אחרת, בשבת, ואפילו חוץ לשלש פרסאות, למאן דסבירא ליה דתחום שלש פרסאות דאורייתא, ואפילו להביא בידו חותם מצד המלכות: מי הוי כספק נפשות ולהקל, או לא?.'

לשון השאלה בסיומה, 'מי הוי כספק נפשות ולהקל, או לא', טעונה בירור. האם הכוונה שאפשר לדמות שמד לסכנת נפשות⁴, וממילא מותר לחלל שבת להצלה משמד, כשם שמחללים שבת לפיקוח נפש; או שמא, הכוונה היא רק לעניין ה'ספק', שכשם שבפיקוח נפש מחללים שבת גם על ספק פיקוח נפש כך יהיה מותר לחלל שבת על ספק שמד, אבל בלא לדמות את השמד לסכנת נפשות? ואפשר שיש תימוכין לצד זה בלשון

² שו"ת הרשב"א, חלק ז, סימן רסז. על הרשב"א, ראה למעלה, פרק שני, הערה 62.

³ וראה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 128, בדברי 'ספר חסידים', במי שרואה שהולכים להשתמד, ש'מוטב להשליך ספר תורה כדי למנוע רבים מעברה רבה'.

⁴ אפשר שאם העבריין עתיד להתחייב מיתה ממש, כגון שהתרו בו, גם הרשב"א יסכים שזהו כפיקוח נפש, אף שכאן לא החשיב את הדבר לפיקוח נפש. וראה שו"ת אגרות משה, חלק אורח חיים, חלק א (תשי"ט), סימן קטז, עמ' קצח-קצט, שתולה את דברי הרשב"א בדעתו שאין בכרת משום פיקוח נפש, ואילו דעת התוספות היא שכרת נחשב לפיקוח נפש (ראה בשמו למעלה, פרק שישי, הערה 27). וראה שו"ת אגרות משה, שם, סימן קיז (ענף ב), שנשאל על דבריו, איך אפשר לומר שלהציל מכרת נחשב פיקוח נפש, והרי יש בידו לתקן על ידי תשובה (ראה על כך נ' רקובר, עבריין שריצה את עונשו [בדפוס]). ועל כך השיב, שהתשובה לבד אינה מועילה לגבי כרת, אלא צריך גם ייסורים, כדברי הגמרא ביומא פו ע"א, 'ולהנצל מן היסורין אפשר גם כן שהוא פקוח נפש, כי מי יודע איזה יסורין יהיו? וגם אם לא יהיו לו יסורין, מחשבונות השם יתברך שנעלמו ממנו, הרי לא יפטר מכרת, דפירוש "תולין" אין הכוונה דמגין מן המיתה והיסורין... אלא ודאי שכוונת "תולין" הוא שתולין הכפרה, משום דגם התשובה צריכה להכפרה'.

ה'בית יוסף'⁵, כשהביא את תשובת הרשב"א, שכן כתב שם: 'מי דחינן מספק זו את השבת כדדחינן בספק נפשות?'

אבל הרשב"א אינו דן בתשובתו בשאלת הספק, והוא משיב כי דעתו נוטה לאסור, לפי שאין דוחין את השבת על הצלה מן העברות. כלומר, אנו שומעים מדבריו כי הצלה משמד היא הצלה מן העברות ולא פיקוח נפש⁶. וזה לשון התשובה: 'והשיב שהדבר צריך תלמוד. ומכל מקום, כך דעתי נוטה, שאסור, לפי שאין דוחין את השבת על הצלה מן העברות, שאין אומרים לאדם: "עמוד וחטוא כדי שיזכה חברך", ואפילו איסורא זוטא לא שרי כדי להציל את חברו מאיסורא רבה, כדמוכח בפרק קמא דשבת (ד ע"א), בבעיא ד"הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא? וכו', אמר רב ששת: לעולם בשוגג. ולמאן התירו? לאחר. וכי אומרין לו לאדם: עמוד וחטוא כדי שיזכה חברך?!', וההיא דניחא ליה למעבד איסורא זוטא ולא ליעבד איסורא רבה, עם הארץ, על ידו קאמר'.

הרשב"א מסתמך אפוא על הכלל שאין אומרים לאדם: 'עמוד וחטוא כדי שיזכה חברך'. ומוסיף שההיתר לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל אדם אחר מאיסור חמור אינו אלא אם 'המציל' הוא הגורם לאיסור⁷. דבריו אלה של הרשב"א תואמים את שיטת התוספות בתירוץ הראשון. הרשב"א אינו הולך בדרך הרחבה, המבחינה בין אם פשע ה'ניצול' אם לאו, שלפי דרך זו היה אפשר להתיר להציל את הבת משמד, שהרי היא לא פשעה⁸. אבל הרשב"א גם אינו הולך לגמרי בדרך המצמצמת של התוספות, שהרי התוספות התירו לאדם לעבור על איסור כדי להציל אחר גם בשל 'מצוה רבה'; ואילו הרשב"א אינו מזכיר

⁵ בית יוסף, אורח חיים, סימן שו. על ר"י קארו, ראה למעלה, פרק שלישי, הערה 72. וראה פרח מטה אהרן, לר' אהרן סלוביצי'ק, בקונטרס עניינים, עמ' 224-225.

⁶ ראה להלן, הערה 9.

⁷ והשווה דברי הרשב"א, בשו"ת שלו המיוחסות לרמב"ן, סימן רנב, שמסתמך גם שם על ההבחנה בין אם הוא גורם לעברה החמורה אם לאו.

⁸ אבל ראה להלן, דברי שבות יעקב, חלק א, סימן טז, שמייחס גם לרשב"א את ההבחנה בין פשע ללא פשע.

אפשרות זאת כלל⁹. הוא אינו אומר שמותר להציל את הבת מהמרת דת מפני שהצלתה היא מצווה רבה, וגם אינו אומר שאין להציל את הבת משום שהצלה מהמרת דת אינה 'מצווה רבה'.
ויש להעיר כי בתשובה אחרת של הרשב"א, אנו מוצאים גישה שונה, העשויה להרחיב את תחולת הכלל המאפשר ביטול מצווה כדי להציל מעברה אחרת.

הרשב"א נשאל¹⁰ על מה שמסופר ביבמות¹¹ בר' ינאי, שעושה מפירות ביתו על פירות שהיה אריסו עתיד להביא לו בערב שבת, וזאת משום כבוד שבת. ואם איסור הפרשת מעשר 'שלא מן המוקף' (מפירות שאינם סמוכים זה לזה) הוא מן התורה, כדברי התוספות¹², היאך דוחה עונג

⁹ וראה ביאור הגר"א, שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שו, ס"ק כו, האומר שהרשב"א הולך לשיטתו בחידושיו לשבת, שם, שההיתר לשחרר חציו עבד וחציו בן חורין הוא משום שאין בו מצוות 'לעולם בהם תעבודו' בגלל צד חירות שבו (ראה על כך, למעלה, פרק ישישי, הערה 87). לכן לדעתו אין ללמוד משחרור העבד את ההיתר לאדם לעבור על איסור כדי להציל אחר מ'מצווה רבה'.

הרב ש' ישראל, במאמרו 'פיקוח נפש בסכנה רוחנית', תחומין ב (תשמ"א), עמ' 27, בעמ' 33, מבקש לתלות את מחלוקתם של הרשב"א והתוספות בשאלה אם המקור לחילול שבת לצורך פיקוח נפש הוא על יסוד הפסוק 'וחי בהם' (ויקרא יח, ה), כדרשת שמואל, או על יסוד הפסוק 'ושמרו בני ישראל את השבת' (שמות לא, טז) – 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה', כדרשת ר' שמעון בן מנסיא (ראה יומא פה ע"ב); שהתוספות הולכים לפי השיטה הלומדת מן הפסוק 'ושמרו' וכו' – 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה', שעניינו הצלה רוחנית, ולכן ב'מצווה רבה' אומרים לאדם: 'חטא!'; ואילו הרשב"א הולך בשיטת הלומדים מן הפסוק 'וחי בהם', ולפי זה אין מקור להיתר בהצלה רוחנית, ולכן אין אומרים לאדם: 'חטא!' אף ב'מצווה רבה'. וכן כתב גם במאמרו 'העליה מרוסיה כגדרי פיקוח נפש', תורה שבעל-פה לב (תשנ"א), עמ' כו, בעמ' כח ואילך. וראה למעלה, פרק ראשון, ליד ציון הערה 16. וכן ראה מאמרו של הרב א' שרמן, 'הלכות פיקוח נפש בסכנה רוחנית', תורה שבעל-פה כה (תשמ"ד), עמ' צו ואילך. וראה נ' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק שביעי: 'התנדרבות להצלת היחיד ולהצלת הרבים', הערה 198.

¹⁰ שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן קכו.

¹¹ יבמות צג ע"א.

¹² תוספות, גיטין ל ע"ב, ד"ה לתרום. ראה למעלה, פרק רביעי, הערה 39.

שבת איסור מן התורה? ועל כך השיב הרשב"א, שאין זו קושיא, משום שהתורה התירה להפריש שלא מן המוקף לשם עונג שבת¹³.

הרשב"א מוסיף, שבכלל אין קושי בכך שחכמים דחו איסור דאורייתא למטרה זו, שהרי מצינו בכמה מקומות, ש'דחו חכמים בידים אפילו' 'לאו הבא מכלל עשה' לצורך... ופעמים דוחין עשה מפני עשה, הכל לפי שהוא ענין. אף אתה אל תתמה אם התירו לפעמים דברים כאלו מפני עונג שבת'. אמנם מקשה על כך הרשב"א מן הדין האוסר הפרשת תרומה ומעשרות בשבת¹⁴. ועל כך משיב הרשב"א, ש'הרבה עשו [חכמים] חזוק לדבריהם יותר משל תורה, שהרי לא התירו שבות אפילו במקום כרת, כגון הזאה ואיזמל'. כלומר, הרשב"א אינו קובע כללים, אימתי התירו ואימתי לא התירו.

בגלל חשיבות הדברים לענייננו, ראוי להרחיב את הדיבור בכיורון תשובתו. הרשב"א מביא ראיות אחדות למה שמצינו בכמה מקומות, שדחו חכמים בידיים אפילו 'לאו הבא מכלל עשה' לצורך: (א) ר' אליעזר שחרר את עבדו להשלים לעשרה. ועל כך שאלה הגמרא: הרי יש איסור בדבר? והשיבה: 'מצוה – שאני'¹⁵. (ב) שפחה שהיו עושים בה איסור, כפו את רבה ושחררה. וכאן, אומר הרשב"א, יש חידוש כפול: גם התירו בזה 'לאו הבא מכלל עשה'; וגם אומרים לזה: 'עמוד וחסודא כדי שיזכה חברך'. כלומר, בעוד שהמעשה בר' אליעזר היה לתועלתו שלו, הרי כאן העברה היא לתועלתו של אחר. (ג) בגמרא בעירובין¹⁶ נאמר שנוח לאדם לעבור על איסור קל כדי שלא יעבור אחר על איסור חמור.

ויש להעיר על שלוש הראיות הללו שמביא הרשב"א: (א) אשר לראיה מר' אליעזר ששחרר את עבדו, אין הרשב"א מנמק זאת בעובדה שזו 'מצוה דרבים', כדברי התוספות. (ב) על הראיה מן השפחה שהיו

¹³ הוא מתכוון לדרשה המובאת ביבמות שם, המתירה זאת.

¹⁴ ביצה לו ע"ב.

¹⁵ ברכות מז ע"ב. וראה למעלה, הערה 9, את הסברו של הרשב"א להיתר שחרורו של העבד.

¹⁶ עירובין לב ע"ב. ראה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 52.

עושים בה עברה – לא אמר בזה הרשב"א שהם דומים לאנוסים, כדברי התוספות, שאמרו כך לפי הדרך השנייה, שאם פשע הלה, אין עוברים עברה כדי להצילו. (ג) על הסוגיה בעירובין – אין הרשב"א מזכיר כלל שההיתר הוא משום שהוא גרם לשני לעבור על איסור, כדברי התוספות. כלומר, הרשב"א אינו מזכיר כלל שזהו יוצא מן הכלל.

מכאן עולה הערה בסיסית: בתשובה זו מציע הרשב"א בסיס רחב להתיר עברה אחת כדי להציל את הזולת מעברה אחרת. תשובה זו אינה מתאימה כלל למה שהשיב הרשב"א בעניין הצלת הבת שנלקחה לשמד¹⁷, ששם, כפי שראינו, אסר הרשב"א לחלל את השבת, 'שאין

¹⁷ ראה למעלה, ליד ציון הערה 6.

ראה גם דברי הרשב"א, בחידושי לקידושין סט ע"א (מובא למעלה, פרק חמישי, הערה 15), שהוא מעלה אפשרות לחטוא בשביל טעם מיוחד. על דברי הגמרא, 'דמנסיב ליה עצה, ואמר ליה: זיל גנוב ואיזובן בעבד עברי', אמר הרשב"א (בהסברו השני), שהגמרא לא דחתה את העצה לגנוב מן הטעם: וכי אומרים לו לאדם: 'עמוד וחטא כדי שיזכה חברך?'! כי 'אפשר דבענין זה היה מותר, כדי לטוהר את דורותיו'.

ראה גם שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תשנה (התשובה השנייה = שו"ת הרשב"א, חלק ז, סימן ד), שנשאל על 'מי שנשבע שלא לשחק בקוביא, ובא לישאל על נדרו, ואומר שירא שמה יתקפנו יצרו ולא יוכל להעמיד עצמו, ונמצא עושה שתים רעות, ועובר על שבועתו'. על שאלה זו השיב הרשב"א: 'מסתברא דאין נזקקין לו, ששחוק הוא עברה, ואין מתירין לו נדר לעבור, ואם מפני שלא יכשילנו יצרו לעבור על שבועתו, ישיביע את יצרו, ואין לומר שיוקפו לעברה שלא יעשה עברה גדולה' (וראה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 194 ובהערה שם). וראה שו"ת מהריב"ל, חלק ד, סימן ד. ודן בתשובה זו, החיד"א, בשו"ת חיים שאל, חלק א, סימן ו (שהבאנו למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 121). וראה: ברכי יוסף, אורח חיים, סימן א, אות ז, בסופה; פתח עינים, שבת ד ע"א, דף כח ע"א ואילך; שו"ת פרי השדה, חלק ב, סימן ח; ר' שבתי ב"ר אברהם, קובץ בית אהרן וישראל, גיליון לג (שבט – אדר תשנ"א), עמ' כה. והשווה: תשובת ר"י מברונא, סימן קכה, בעניין מי שנשבע שלא ישחק בקוביא, ויצרו תוקפו לשחק; שו"ת הריב"ש, סימן רפא, שהקל בדינו של מי שנשבע שלא ישחק, ועבר על שבועתו, 'יען הצחוק תקיף יצריה, עד שהרגיל בו קרוב לאנוס, דומה למה שאמרו רבותינו במסכת כתובות (נא ע"ב): מאי טעמא? יצר אלבשה. ורבים מעמי הארץ נשבעו עליו ונוקשו, עברו עליו ולא נעשו'. וראה למעלה, בעניין מי שיצרו תוקפו, פרק שלישי, ליד ציון הערה 56.

אומרים לאדם: "עמוד וחטוא כדי שיזכה חברך", ואפילו איסורא זוטא לא שרי כדי להציל את חברו מאיסורא רבה. וראיתו לכך היא מסוגיית 'המדביק פת בתנור', ששם אמרו: 'וכי אומרים לו לאדם: עמוד וחטוא כדי שיזכה חברך?!'. ועוד מוסיף הרשב"א, שמה שאמרו, 'ניחא ליה לחבר' וכו', אינו אלא כשהוא גרם לו לאיסור.

בעוד שבתשובה בעניין הצלת הבת, ההיתר לעבור עברה מוגבל מאוד, הרי בתשובה האחרת, בדבר מעשר שלא מן המוקף, הוא מרחיב בהרבה את האפשרויות לעבור עברה. אם כי גם בתשובה זו, אומר הרשב"א שהתירו לעבור על 'לאו הבא מכלל עשה' וגם על 'עשה', ואינו מזכיר אפשרות לעבור גם על איסור 'לאו'¹⁸ (אפשר שאין להסיק מסקנות ממה שאין הרשב"א אומר בתשובה בדבר הצלת הבת שנלקחה לשמד, משום שלא נכנס הרשב"א לפרטים בתשובה זו. ועוד, שהתשובה בדבר הצלת הבת שנלקחה לשמד נאמרה שלא בהחלטיות. אלא, כפי שנאמר שם, 'שהדבר צריך תלמוד')¹⁹.

ובשו"ת הרשב"א, חלק ז, סימן יז, התיר לדחות 'שבות' של איסור התרת נדרים בשבת, 'ולא יעבור הבטוי החמור'.

ולצד שני, ראה שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תתקלח, בסופו. כאן חייב הרשב"א את מי שנשבע לשלם ריבית שישלם את הריבית, כיוון שאין כאן 'אלא רבית מאוחרת, וגרוע אפילו מאבק רבית', וזאת אף שלמלווה אסור לקבל את הריבית (על תשובה זו, ראה נ' רקובר, המסחר במשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 194 ואילך ועמ' 223 ואילך). אשר ללווה, אומר הרשב"א: 'וכיון שכן, זה שנשבע ליתן – חייב ליתן לו; ואין זה כנשבע לבטל אפילו מצוה דרבנן'. ואף על פי שהמלווה עובר על איסור קבלת ריבית, והלווה מושיט לו איסור דרבנן, 'מוטב שיעשה איסורא זוטא משיעשה איסורא רבה'.

¹⁸ וראה שו"ת חמדת אפרים, חלק אורח חיים, סימן א.

¹⁹ וראה מה שכתב ר"א שרמן (למעלה, הערה 9), בעמ' צט ואילך.

השגת ר"י קארו: מותר לחלל את השבת

ר"י קארו²⁰, לאחר שהביא את תשובת הרשב"א ב'בית יוסף'²¹, מציין כי 'התוספות כתבו בפרק קמא דשבת, בתחלה כדברי הרשב"א, אך לאחר מכן כתבו שבמצות פרייה ורבייה התירו משום שזו 'מצוה רבה'. ובתירוץ נוסף, שדווקא אם הלה פשע אין אומרים לאדם לחטוא, כדי להצילו; אבל אם לא פשע, מותר לעבור עברה קלה כדי להציל את הזולת מעברה חמורה.

ומעתה, אומר ר"י קארו: אם לטעם 'מצוה רבה', 'הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהציל שלא יפחידוה עד שתמר'; ואם לטעם הפשיעה, כאן הבת לא פשעה; ולכן מותר לחלל עליה את השבת, ואפילו מצווה לעשות כן²². ומוסיף ר"י קארו, שלא זו בלבד, אלא שאם לא יעשה כן מרצונו, נכוף אותו לחלל שבת כדי להצילה, כשם שמצינו שכופין לשחרר עבד בשביל מצווה רבה כמצוות פרייה ורבייה. ואפילו לחלל שבת באיסור מן התורה מותר, משום שבהשוואה להמרת דת, שעל ידה תחלל שבת כל ימיה, איסור זה הוא איסור קל²³.²⁴

²⁰ על ר' יוסף קארו, ראה למעלה, פרק שלישי, הערה 72.

²¹ בית יוסף, אורח חיים, סימן שו.

²² וראה למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 94, דברי 'משנה ברורה' על מקרה שאכן פשעה הבת.

וראה להלן, ליד ציון הערה 61, בתשובת בעל 'נחלת שבעה', על הצלת מי שהמיר את דתו מרצונו.

²³ וצריכים עיון דברי פרח מטה אהרן, לר' אהרן סולוביצ'יק, בקונטרס עניינים, עמ' 224–225, שייחס ל'בית יוסף' את היתר הוצאת הבת בשבת, כדין פיקוח נפש הדוחה שבת.

²⁴ בשו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קטז (עמ' קעט), סבור שבנקודה זו חלוק ה'בית יוסף' על התוספות. שמאחר שהתוספות סוברים שגם בהצלה מאיסור כרת יש משום פיקוח נפש (כפי שדייק בדברים שלמעלה מזה), אם כן, אף כשיש לחוש שסיטתו לעבור פעם אחת בלבד על חילול שבת או על איסור זנות של אשת איש, שיש בהם איסור כרת, רשאים לחלל את השבת, כשם שמחללים שבת בכל מקרה של פיקוח נפש. כיוון שההיתר מבוסס על פיקוח נפש, ולא על הצלה מעברה, אין להזדקק לשאלה אם המציל עובר עברה קלה מעברתו של הניצול. ואילו ה'בית

וכן פסק המחבר בשולחן ערוך להתיר, ואף לכפות חילול שבת, כדי להציל מהמרת דת, אמנם בלא שכתב מאיזה טעם²⁵: 'מי ששלחו לו, שהוציאו בתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויצא אפילו חוץ לג' פרסאות. ואי לא בעי, כייפינן ליה [=ואם אינו רוצה, כופים אותו].'

יוסף, מאחר שנתן טעם לחילול שבת בהצלה משמד, משום שחילול שבת נחשב לאיסור קל לגבי המרת דת וחילול שבת כל ימיה, משמע שהוא חולק על התוספות, וסובר שאין בהצלה מכרת משום פיקוח נפש, ולכן אם אין לחוש אלא לעברה חד-פעמית, אסור לחלל את השבת.

²⁵ שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שו, סעיף יד.
וראה אור הרעיון, עמ' קמג, המבאר שכופים, מפני שמי שנמנע מלחלל שבת במצב זה הוא חסיד שוטה.

סתירה בדברי הרמ"א

אשר לדעתו של הרמ"א – אם ננסה לעמוד על דעתו מתוך הגהותיו על השולחן ערוך – הדבר אינו פשוט כל עיקר, משום שבהגהתו על הלכת המחבר, בדבר מי שלקחו את בתו לשמד, כתב²⁶: 'ועיין לקמן, סימן שכח, סעיף י'²⁷; ואילו בסימן שכח, סעיף י', כתב בהגהתו: 'מי שרוצים לאנסו, שיעבור עברה גדולה'²⁸ – אין מחללין עליו השבת כדי להצילו. עיין לעיל, סוף סימן שו'. מה משמעות הגהותיו של הרמ"א? האם דעת הרמ"א היא לפסוק בניגוד להלכת המחבר, וכוונתו ב'עברה גדולה', שבסימן שכח, היא גם ל'שמד', ולכן הפנה לסימן שכח? אם כן, מדוע כתב בסימן שכח: 'עיין לעיל, סימן שו'? (אם הפניה זו היא אמנם מדברי הרמ"א עצמו, ואינה תוספת של אחרים).

יש שרצו להגיה בדברי הרמ"א, בסימן שכח, ולגרוס במקום 'אין מחללין': 'אם מחללין'²⁹ (אך יש לציין כאן שהגרסה 'אין' היא הגרסה גם במהדורה הראשונה של השולחן ערוך שנדפסו בה הגהות הרמ"א). ואכן, נראה כי יש לגרוס כן, ומשמעות ההפניה בסימן שו' לעיין בסימן שכח, אף שאין שם כל קביעה (אלא רק 'אם', בתוספת הפניה חזרה לסימן שו'), היא, ששם מקומה של הלכה זו, ולא כאן. וכך מבאר הרמ"א את דעתו, ב'דרכי משה' הארוך, לסימן שו'³⁰: 'דין אם מותר לחלל שבת כדי להציל אדם מעבירה, כתבו "בית יוסף" כאן, ושייך לקמן סימן שכח. עיין שם, שכתבתי'. ואכן, ב'דרכי משה' הארוך, סימן שכח, הביא

²⁶ הגהת הרמ"א, לשולחן ערוך, שם.

²⁷ אבל בשולחן ערוך, שנדפס בקראקא בשנת ש"ל, אין ציון זה. וראה הרב ג' גולדברגר, 'נוסח השלחן ערוך והגהות הרמ"א', צפונות ב, גיליון ד (תמוז תש"ן), עמ' פז.

²⁸ ראה להלן, הערה 44.

²⁹ ראה מלבושי יום טוב, לר' יום טוב ליפמן הלר, בעל תוספות יום טוב, בהשגותיו על הלבוש, אורח חיים, סימן שכח, סעיף יג. וראה להלן, הערה 46.

³⁰ דרכי משה הארוך, אורח חיים, סוף סימן שו'.

את לשונו של ה'בית יוסף' במלואה בלא כל הסתייגות, ויש בזה משום סיוע להנחה, שאכן דעתו היא כדעת ה'בית יוסף'³¹.

³¹ יש שרצו לומר, שהרמ"א סובר כדעת הרשב"א, ולא כדעת ר' יוסף קארו ב'בית יוסף'. ראה הציון על הגהת הרמ"א, בשולחן ערוך, אורח חיים, סימן שכח, סעיף י: 'בית יוסף בשם הרשב"א'. וראה שו"ת שבות יעקב, חלק א, סימן טז. וראה דברי ר' שמואל לנדא, המקשה (בתשובתו המובאת בשו"ת נודע ביהודה, מהדורה תניינא, חלק אבן העזר, סימן לז): 'וכיון שהרמ"א, בסימן שכח, סעיף י בהג"ה, פסק כהרשב"א, ועיין בט"ז שם [סימן שו] ס"ק ה ובמגן אברהם שם ס"ק כט [אבל הט"ז וה'מגן אברהם' לא אמרו שם שהרמ"א פוסק כהרשב"א, אלא פירשו שהרמ"א צמצם את ההשפעה שיש לדברי התוספות], מעתה איך פסק הרמ"א ב'אבן העזר' [סימן יג, סעיף יא, שנביא להלן, פרק שמיני, הערה 8] להקל במינקת חבריו במופקרת לנות, כדי שיהיה בעלה משמרה?'. בדרך זו הולך גם בשו"ת שאלי ציון, חלק א, סימן ג, סוף אות א.

ברם, רעיון זה, שהרמ"א הולך בעקבות הרשב"א, נסתר מחמת דברי הרמ"א עצמו ב'דרכי משה', שהובאו למעלה, שמהם עולה שדעתו כדעת ה'בית יוסף'.

המרת דת היא בכלל 'יהרג ואל יעבור',
ולכן זו הצלה ממיתה

הבחנה מעניינת בין המרה לעבודה זרה לבין עברה אחרת מציע ר' מרדכי יפה, בעל ה'לבושים'³². הוא מחדש³³ שההיתר במי שהוציאו את בתו לעבודה זרה הוא משום שהנאנס צריך למסור את נפשו שלא לעבור את העברה, וממילא יש להציל אותו כדי שלא ימסור את נפשו. וכך הוא הדין בשאר עברות, שהדין בהן 'יהרג ואל יעבור'. וזה לשונו: 'מי שנודע לו בשבת שהוציאו בתו או קרובו מביתו בעל כרחו לעבוד עבודה זרה, הרי זה כהצלת נפשות... כמה דברים אמורים? בזה וכיוצא בה מן העברות, דהוי דינא בהו "יהרג ואל יעבור", והרי יצטרך זה הנאנס למסור עצמו למיתה, והוי המצילו מצילו ממות לחיים. אבל בשאר עברות, שאין הדין בהן "יהרג ואל יעבור", אין מחללין עליו את השבת, כמו שיתבאר טעמא לקמן, סימן שכח, סעיף (יב) [יג]³⁴.

³² ראה עליו למעלה, פרק רביעי, הערה 34.

³³ לבוש, אורח חיים, סימן שו, סעיף יד. ראה הסבר לדבריו למעלה, פרק רביעי, ליד ציון הערה 34.

³⁴ וראה שו"ת ר' יצחק מפוזנא, סימן לח, השואל מדוע לא התיר הרשב"א לחלל שבת כדי למנוע מלמסור את נפשה, משום פיקוח נפש? והשיב כי זו אינה קושיה, משום שיכול להיות שהרשב"א מדבר באופן שאי אפשר להצילה, אלא השאלה הייתה: האם מותר לחלל את השבת כדי לחזק אותה ביראת שמים, שתמסור את נפשה?

הצלת אנוס בשאר עברות

בעל ה'לבושים' חוזר על אותו רעיון בסימן שכח³⁵. וכאן הוא מסביר כי מי שאנוס לעבור עברה, אין להצילו על ידי עברה אחרת, שכיוון שהוא אנוס, אין הדבר נחשב לו כעברה³⁶, 'ודוקא פקוח נפש ממות לחיים, ד"וחי בהם" [ויקרא יח, ה] כתיב³⁷. אבל להציל אחד מן העבירה, שרוצים לאונסו שיעבור עבירה, אפילו היא גדולה, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, אין מחללין עליו את השבת כדי להצילו, שאינו מצילו כלום. שאם הוא נאנס באנוס גמור, אינו נחשב לו לעבירה מה שעושה, שאינו מצווה עליה, אם נאנס. ואם יכול הוא להציל את עצמו, אלא שירא הוא שמתפתה, ולא יציל את עצמו, ויעבור, אינו צריך לחטוא כדי שיזכה חברו. ועיין לעיל, סימן שו, טעמא דג' עברות ע"ז ג"ע וש"ד, שמחללין עבורן'. כלומר, ההיתר בהצלה מעבודה זרה אינו משום שהדבר דומה להצלת נפשות, אלא יש בזה משום הצלת נפשות ממש, משום שהנאנס חייב 'לשלם' על כך בחייו, ובלבד שלא יעבוד עבודה זרה.

לכאורה, כוונת ה'לבוש' היא כאמור, שההיתר הוא כדי להצילו

³⁵ לבוש, אורח חיים, סימן שכח, סעיף יג.

³⁶ וראה למעלה, פרק שיש, ליד ציון הערה 155, בדברי חתם סופר. וראה מ' הלפרין, 'קווים אחדים לדרכו של הג"ר שלמה זלמן אוירבאך זצ"ל בהלכות רפואה ופיקוח נפש', אסיא נז-נח (כסלו תשנ"ז; נובמבר 1996), עמ' 20-21, ברופא שנקרא לרפא את החולה, ויציאתו של הרופא כרוכה בחילול שבת, ובינתיים יצא החולה מכלל סכנה. השאלה הייתה: 'האם מותר לצלצל לרופא (איסורא זוטא) כדי... למנוע נסיעה מיותרת בשבת (איסורא רבה)?', והתשובה הייתה שאסור לצלצל לרופא, שכיוון שאותו רופא יחלל את השבת בהיתר, משום שכונתו להציל, אסור לעבור איזו שהיא עברה, כי הרופא אינו עומד לעשות שום איסור. וכן ראה שם, בהמשך הדברים, בדבר חיילים שיצאו למבצע צבאי, והתברר כי אין כל צורך בפעולתם. אף שם, פסק הרב ש"ז אוירבאך, שאין להתקשר בשבת להודיעם, מאחר שלפי המידע שבידם, מדובר בפיקוח נפש, ויש להם שכר על כך.

³⁷ ראה יומא פה ע"ב. וראה למעלה, הערה 9.

ממוות. אבל ב'פרי מגדים'³⁸, לאחר שהביא את דברי ה'לבוש', כתב ש'משמע בג' עברות, אפילו יודעין שלא ימסור עצמו למיתה, מכל מקום דינא הוא כן. 'עויין שם'. ולא ברור הדבר מהיכן משמע לו כן? ולהלן נראה, שיש מי שביקש לדמות את ההצלה משמד לפיקוח נפש, לא משום שזו הצלה ממוות לחיים, אלא משום שזו הצלת הנפש³⁹.

הבחנה בין איסור מתמיד לאיסור חד-פעמי

ב'מלבושי יום טוב' לר' יום טוב ליפמן ה'ר⁴⁰, על ספר ה'לבוש', דוחה את דעת ה'לבוש', וסובר כי אף על שלוש העברות החמורות אין לחלל את השבת, אם העברה אינה תמידית כהמרה, אלא עברה חד-פעמית⁴¹. את הדגשת התמדתה של העברה, ראינו למעלה, בדברי ר"י קארול⁴², וכאן חוזרת נקודה זו בדברי בעל 'מלבושי יום טוב', ואלה דבריו⁴³: 'דרוקא המרה, שכל ימיו ישאר באיסורין, וכל כיוצא בזה דוקא, כי צריך שיהיה חלול שבת "מלתא זוטרתא" נגד האיסורים שנאנס הלה'. כלומר, רק בעברה תמידית כזו, מתגמד איסור חילול השבת להיות 'דבר קטן' שמתר לעבור עליו. ההתמדה בעברה היא החומרה, ומכאן מקור

³⁸ פרי מגדים, אורח חיים, משבצות זהב, סימן שו, ס"ק ה. המחבר: ר' יוסף תאומים, תפ"ז (1727) – תקנ"ב (1792), מגדולי הפוסקים האחרונים. כיהן ברבנות בקהילת פרנקפורט דאודר.

³⁹ וראה נפש הרב, עמ' פח, שהרב י"ד סולובייצ'יק סיפר על זקנו ר' חיים, שפסק לחלל את השבת כדי להציל תינוקת משמד, 'שדינו כפיקוח נפש ממש, שדוחה את כל התורה כולה'. ותמה שם, בהערה 29, הרב צבי שכטר, שעל פי פשוטו מתבאר מהשולחן ערוך, אורח חיים, סוף סימן שו, שיסוד ההיתר לחלל את השבת בכגון זה אינו דין פיקוח נפש, אלא דין 'חטא כדי שתזכה'. ולפי מה שהבאנו כאן, יש יסודות מוצקים לביסוס ההלכה על פיקוח נפש. וראה גם: נפש הרב, עמ' צח.

⁴⁰ של"ט (1579) – תי"ד (1654). מגדולי הרבנים בתקופתו. כיהן ברבנות בניקלשבורג ובווינה.

⁴¹ והשווה למעלה, פרק רביעי, הערה 12.

⁴² ראה למעלה, ליד ציון הערה 21.

⁴³ מלבושי יום טוב, על הלבוש, אורח חיים, סימן שכח, סעיף יג. הבחנה בין עברה חד-פעמית לעברה מתמשכת, ראינו גם למעלה, הערה 24, בשם אגרות משה.

ההיתר לעבור עברה חד-פעמית כדי למנוע עברה כה חמורה⁴⁴. אמנם מסיים בעל 'מלבושי יום טוב': 'והדבר צריך תלמוד'.

⁴⁴ וראה ביאור הגר"א, שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שו, סעיף יד, ס"ק כו, המובא להלן, ליד ציון הערה 81, ומשם עולה שהוא מבחין בין המרה לעברה גדולה אחרת, כדעת 'מלבושי יום טוב', אבל טעמו בהצלה משמד הוא, כדי 'להביא לכלל ישראל', ולא משום שזו התמדה באיסורים. וכך פסק גם בחיי אדם, כלל סח, סעיף יב, שדווקא 'אם רוצים לאנסו, להוציאו מכלל ישראל ולהמיר אותו, מצוה על כל אדם לחלל עליו שבת'.

אין להציל אנוס, אפילו בהמרת דת

בדרך אחרת הולך הב"ח. בדבריו על ה'טור'⁴⁵, הוא מביא את הסתירה כביכול בין שתי ההלכות: שבסימן שו, פסק המחבר שיש לחלל שבת לצורך הצלה משמד; ואילו בסימן שכח, סעיף י, פסק הרמ"א, שמי שרוצים לאנסו שיעבור עברה גדולה, אין מחללים עליו את השבת כדי להצילו, ו'מאחר שהמראה מקום בשולחן ערוך מסימן שו לסימן שכח ומסימן שכח לסימן שו, משמע דתרוייהו הילכתא'.

ליישוב סתירה זו, מבחין הב"ח בין מי שאינו אנוס לעבור עברה לבין מי שהוא אנוס. מי שאינו אנוס (אבל גם אינו פושע, כגון שאנו חוששים שיפחידו אותו להמיר), מותר לחלל עליו שבת כדי להצילו מעבודה זרה, משום הכלל ש'מצוה רבה – שאני'. אבל אם רוצים לאנסו שיעבור עברה, גם אם אונסים אותו לעבוד עבודה זרה, 'כיון שאין זה עברה, דאנוס רחמנא פטריה, מ'ולנערה לא תעשה דבר' [דברים כב, כו], אין לחלל את השבת. והכי מבואר בריש כתובות [ג ע"ב], דפריך "ולדרוש להו דאנוס שרי", לפי פירוש התוספות [ד"ה ולדרוש], דאפילו תקנת חכמים אין לעבור כדי להנצל מהאנוס, כל היכא דליכא סכנת נפשות'⁴⁶.

⁴⁵ ב"ח, על טור, אורח חיים, סוף סימן שו.

⁴⁶ מגן אברהם, סימן שו, ס"ק כט, חולק על ה'בית חדש', ומביא ראיה מהגהת הרמ"א, בסימן שכט, סעיף ח, שכתב: 'ועיין לעיל, סוף סימן שו, מי שרוצים לאנסו, אם [ראה למעלה, ליד ציון הערה 29, שגרסתנו בהגהת הרמ"א אינה כן, אבל זו נראית גרסה נכונה] מחליין עליו שבת'. הרי שהרמ"א כתב בבירור, שהמרה זו, שבסימן שו, היא המרה באנוס, ובכל זאת מחללים עליה את השבת. וראה עוד בעניין זה, שו"ת מכתם לדוד, לר' דוד פארדו, אורח חיים: סימן ח (תשובת ר' אברהם גדליה); וסימן ט (תשובת ר' דוד פארדו). וראה שו"ת חתם סופר, חלק אבן העזר, חלק א, סימן לו, ד"ה ע"ד גומר, בסופו, שכותב: 'ומגן אברהם, סוף סימן שו, תפס על הב"ח. יעויין שם. ולעניות דעתי, דברי הב"ח נכונים'. ולדעתו, אין להתיר לאדם לחטוא כדי להציל אחר מאנוס, שהרי באנוס, האדם פטור. וראה דבריו למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 155, ואילך. וכן ראה שו"ת 'כתב סופר', שהובא למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 163.

את הרעיון שאין להציל את האנוס, משום שבאנוס גמור אין נחשב לו לעברה מה שהוא עושה, כבר ראינו למעלה בדברי בעל ה'לבוש'; אלא שבעוד שבעל ה'לבוש' אמר זאת לעניין מי שאנסוהו לעבור שאר עברות, שאז אין להצילו, הרי הב"ח מדבר גם במי שאונסים אותו לעבוד עבודה זרה. ובעוד שבעל ה'לבוש' אמר, שמי שאונסים אותו לעבור אחת משלוש העברות שדינן 'יהרג ואל יעבור', מצווה להצילו, שהרי הוא מחויב למסור נפשו, הרי אצל הב"ח, גם כאן, האנוס הוא סיבה שלא להצילו. אצל הב"ח, אין משמעות לכך שהאנוס מצווה למסור את נפשו, שלא לעבוד עבודה זרה. וכשהוא מטעים את הדין

וראה גם שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קטז (עמ' קפ), ש'נכונים דברי הב"ח מאד', שבמחלוקת התוספות עם הרשב"א, יש לפסוק כרשב"א לחומרא, שדווקא במקום שהוא גרם לאיסור, מתירים לו להציל; ולא כדעת התוספות, הסוברים (בתירוץ שלישי) שבכל מקום מתירים, אם לא פשע. ואילו בשאלה אם מחללים שבת, כשיש לחוש שיפחידה שתמיר את דתה, ואחר כך תעבור ברצון על חייבי כריתות ומיתות בית דין – פוסקים כדעת התוספות, שמחללים את השבת להצילה. ואין שני הדינים הללו סותרים זה את זה, כחילוקו של הב"ח (ועיין עוד בהמשך דבריו, שם). וראה מאמרו של הרב ש' ישראלי, 'העליה מרוסיה' וכו' (למעלה, הערה 9), בסוף דבריו, בעמ' לא.

בשו"ת מהר"ם בריסק, חלק ג, סימן ד, נשאל אם עדיף לחייל לנסוע בשבת ברכבת לרופא, כשעל ידי כך יינצל ממלאכת שבת דאורייתא. הוא מביא את שיטת הב"ח, ולפיה אין לחלל שבת כדי להציל את מי שאנוס לעבור עברה. אבל לאחר מכן הוא מסתמך על מסקנות הפוסקים (שולחן ערוך של בעל התניא, סימן שו, סעיף כט, ומשנה ברורה), שפסקו כדעת 'מגן אברהם', שחולק על הב"ח (ועיין שם שמסביר את דברי 'מגן אברהם', שכתב שאין הדבר דומה לסוגיית כתובות ג ע"ב, בדבר 'לדרוש להן דאנוס שרי').

וראה: שו"ת שאלי ציון, סימן ג, אות ג, שמנסה ליישב את שיטת הב"ח; שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קטז.

ובשו"ת חתם סופר, אבן העזר, חלק ב, סימן קכה, ד"ה ומה שיש, תמה על 'מגן אברהם', משום ש'דברי ב"ח נראים מאד נכונים'. ומשום כך, הוא סבור, שאם יש קטן שעלולים לקחתו בין הגויים, שאז יהיה 'תינוק שנשבה בין העמים, שכל ימיו אונס גמור הוא', והריהו פטור, ייתכן שאין לעבור אפילו על איסור קל כדי להציל את התינוק מלגרום לאיסור חמור. על סברת הב"ח, ראה גם למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 153.

שאינן להצילו, הוא אומר 'כיון דאין זה עברה, דאונס רחמנא פטריה'. אמנם אפשר שכיוונתו היא, שאף שהוא מצווה למסור את נפשו, הרי אין זאת אלא על יסוד החיוב של מצות קידוש השם, וכיוון שעל העברה עצמה של עבודה זרה הוא פטור, כאנוס, אין מחללים שבת כדי לאפשר לו לקיים את מצות קידוש השם. ברם, אם יש חשש שהנאנס אמנם ייהרג ולא יעבור, כי אז גם הב"ח יסכים כנראה שיש להצילו, כדברי בעל ה'לבוש', שהרי הוא מסיים, ש'אין לעבור כדי להנצל מהאונס, כל היכא דליכא סכנת נפשות'⁴⁷.

⁴⁷ וראה משנה ברורה, סימן שכח, ס"ק לא, שכתב מעין דינו של בעל הלבושים, אבל בלשון 'אפשר', שכן כתב: 'אך אם הכפיה היה באחד מג' עברות, עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, והוא משער שהנאנס ימסור עצמו למיתה בשביל זה, אפשר דצריך לחלל, כדי שלא יבוא לזה'. ובשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן צ, העלה סברה שקשה להלמה, כשכתב שהלשון 'אפשר', שנקט 'משנה ברורה', הוא משום שהלה מחויב ליהרג ולא לעבור, בגלל קידוש השם, ולכן אפשר שאין בזה חיוב הצלה, כיוון שבהצלה הוא מונע את קידוש השם. ואף שבחול יש חיוב להציל מספק, מכל מקום, בשבת, אם אין חיוב להציל, ישנו איסור שבת. אבל, מסיים ר' משה פיינשטיין, מסתבר שמחויב לחלל שבת, שהרי גם בספק פיקוח נפש מחללין את השבת.

הצלה מהמרת דת 'עדיף מפיקוח נפש'

בעוד הרשב"א אינו משיב במפורש על השאלה: האם הצלה מהמרת דת היא כהצלת חיים? מכל מקום אנו שומעים מדבריו שאינו גורס היקש זה, שהרי אם היה גורס כן, היה מתיר לחלל את השבת כדי להציל מהמרת דת.

אבל אצל ר' דוד הלוי, בעל 'טורי זהב'⁴⁸, אנו מוצאים היקש זה. כשהט"ז בא ליישב בין שתי ההגהות של הרמ"א, הוא מבחין – כפי שראינו אצל בן דורו, בעל 'מלבושי יום טוב' – בין המרת דת לבין אונס לעבור עברה באופן חד-פעמי; אבל בהטעמת הדין, הוא מוסיף דבר. תחילה הוא שואל⁴⁹: 'לקמן, סימן שכח, סעיף י, פסק דבשביל שרוצים לאנסו שיעבור עברה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו. ורמ"א כתב: "ועסי" שכח, סעיף י". ולכאורה סותרים אהדדי. ופלוגתא היא בבית יוסף בין הרשב"א להתוספות'.

והוא משיב: 'וצריך לומר דשאני הכא, שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אחר כך, בזה הכריע כהתוספות, דיש להצילה בחילול שבת, דזה עדיף מפיקוח נפש⁵⁰; מה שאין כן לקמן, שיעשה פעם אחת באונס, כיון דאונס רחמנא פטרה, ואחר כך אין חשש, לא יחלל שבת בשביל הצלה זו. כן נראה לי נכון'. מדבריו אנו שומעים שבהמרת דת, יש לחלל שבת כדי להצילו, מפני שהממיר דתו יעבור על מצוות

⁴⁸ ש"ו (1586) – תכ"ז (1667). פוסק מפורסם. נקרא ט"ז על שם ספרו 'טורי זהב' לשולחן ערוך.

⁴⁹ ט"ז, אורח חיים, סימן שו, ס"ק ה.

⁵⁰ וראה שו"ת בשמים ראש, סימן שא, שלאחר שהוא מבקש לומר שדין יְהַרְג ואל יעבור' הוא בגדר דיני נפשות, ומיום שנתבטלה הסמיכה מישראל, אין בכוחנו לדון דיני נפשות, הוא כותב: 'וכן ההיא דר' ישמעאל ובן דמא [עבודה זרה כז ע"ב], ראה בזה גדר לרבים... ואפשר אף באדם אחד שסופו לצאת לתרבות רעה, ראה ר' ישמעאל אז כפקוח נפש, שהמחטיא לאדם קשה מן ההורגו [ספרי, דברים, פרשת כי תצא, פסקא רנב]. ואמנם לא בדרך דין תורה הוא כל זה, אלא הוראת שעה, לפי העניין בזמנו'.

הדת לאחר המרתו. לפי זה, ההצלה מתחייבת אף שהלה יעבור בפשיעה. אבל הט"ז הרי ביסס את ההצלה 'דזה עדיף מפיקוח נפש'⁵¹. וראוי לעמוד על טעמו של הט"ז בשאלה: מדוע אין לחלל שבת בשאר עברות? כאן נותן הט"ז שני טעמים: הלה יעשה (א) פעם אחת (ב) באונס, 'כיון דאונס רחמנא פטריה, ואחר כך אין חשש, לא יחלל שבת בשביל הצלה זו'.

בעוד שאת הטעם ולפיו אונס הוא סיבה שלא לחלל עליו שבת, משום שאדם פטור כשעובר באונס, כבר ראינו למעלה, הט"ז מדגיש גם את העובדה שהעברה היא חד-פעמית. אם כן, שמא ניתן לשמוע מכאן, שאם אחד הטעמים נופל, כגון שאונסים אותו לעבור עברה בתמידות, או אם יעבור עברה מרצון פעם אחת, הט"ז היה מתיר לחלל שבת להצילו מהעברה⁵².

⁵¹ וראה דרכי הוראה, למהר"ץ חיות, בתוך: כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א, עמ' רעח. וראה שו"ת חמדת אפרים, חלק אורח חיים, סימן א, שהסביר שכוונת הט"ז בדבריו 'דזה עדיף מפיקוח נפש' היא, שגם בספק הצלה ההצלה מותרת כמו בפיקוח נפש. וראה שו"ת באר יצחק, חלק אבן העזר, סימן א, ענף ו, שאומר לעניין הצלה מספק המרת דת: 'ולכן כיון דיש לנו ספק, וכמעט שקרוב לוודאי שימירו את הוולד, לכן מותר לחטוא באיסור מינקת, דהוי דרבנן, בשביל להצילו, כמו בפיקוח נפשות, דקיימא לן דמפקחין גגל, אם בחשש מיעוט... כל שכן בה שבת נפש'.

⁵² וראה שו"ת חמדת אפרים, שם, בדבר הקושי שבדברי הט"ז הללו.

הצלה מהמרת דת כפיקוח נפש – כדי שיקיים את המצוות

אצל בעל 'מגן אברהם'⁵³, אנו מוצאים הקבלה של הצלה מהמרה לפיקוח נפש, אמנם לא מן הטעם שהצלה משמד היא כהצלה ממוות לחיים, אלא משום שהיסוד שנאמר בהיתר לפיקוח נפש, 'מוטב שיחלל שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה'⁵⁴, קיים גם בהמרה. לעניין הצלה משמד, הוא מסביר, כפי שהסביר ה'בית יוסף', שביחס לסכנה שתמיר את דתה ותחלל שבת כל ימיה, נחשב חילול שבת להצלתה כאיסורא זוטא⁵⁵, ש'מוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה'⁵⁶. ומאחר שההתמדה בעברה היא היסוד להיתר, הוא מסיק: 'אם רוצים לאנסה לעברה אחרת [=שאינה שמד], אפילו לעבוד עבודה זרה פעם אחת – אין מחללין עליה שבת במלאכה דאורייתא'⁵⁷, דמחלל שבת כעובד עבודת כוכבים, כדאיתא בעירובין דף סט [ע"ב]. ובחולין דף ה [ע"א],

⁵³ מגן אברהם, לשולחן ערוך, אורח חיים, סימן שו, ס"ק כט. על בעל 'מגן אברהם', ראה למעלה, פרק שישי, הערה 196.

⁵⁴ יומא פה ע"ב.

⁵⁵ וראה דברי הרב ש' ישראלי, במאמרו 'העליה מרוסיה' וכו' (למעלה, הערה 9), בעמ' כט ואילך, בדבר ההבדל בין הט"ז ו'מגן אברהם' בטעמי הדין.

⁵⁶ על כך מציין 'מגן אברהם' כמקורו את ה'בית יוסף'. ואולם ה'בית יוסף' אמר רק, שחילול שבת הוא 'איסורא זוטא' לעומת המרת דת (למעלה, ליד ציון הערה 23), אבל לא הביא את האמרה 'מוטב לחלל שבת אחת' וכו', האמור לעניין פיקוח נפש. וראה גם בהמשך דברי 'מגן אברהם', המובאים להלן. לעניין אם לומדים את ההיתר לחלל שבת בפיקוח נפש מן הטעם של 'מוטב לחלל שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה' או מן הטעם של 'וחי בהם', והנפקא מינה בין הטעמים, ראה: למעלה, הערה 9; ג' רקובר, מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק שביעי: 'התנדבות להצלת היחיד ולהצלת הרבים', 'הטעמים לכלל שפיקוח נפש דוחה את מצוות התורה'.

⁵⁷ וראה הגהות אור גדול, על המשנה, סנהדרין, פרק ח, משנה ז, המבקש להוכיח כי יש לחלל שבת כדי להציל מאיסור עריות. וראה עוד בדבריו, שם. ועיין משנה למלך, הלכות שבת, פרק כד, הלכה ז, ושער המלך שם, בשאלה האם הרודף אחרי ערווה בשבת, ניתן להצילו בנפשו.

בד"ה אלא], פירש רש"י דשבת חמיר מעבודת כוכבים. וצריך עיון, מנא ליה?⁵⁸ ובכך הוא מסביר את שתי הגהותיו של הרמ"א. לאחר מכן דן 'מגן אברהם' בשאלת הדין, כשמבקשים להמיר דתה של בת קטנה: 'ומכל מקום אם הבת קטנה, צריך עיון אם יעשה הגדול חטא בשביל הקטן, דהא אין מצווין להפרישו. עיין סימן שמג. או דלמא, מידי דהוה אפיקוח נפש שמחללין על הקטן, דאומרים: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, הכי נמי כן? וצריך עיון.⁵⁹

⁵⁸ וראה הגהות הגרי"פ, על דברי 'מגן אברהם'.

⁵⁹ וראה למעלה, פרק שישי, הערה 172. וראה על כך בשו"ת מכתם לדוד, לר' דוד פארדו, סימן ח (בתשובת ר' אברהם גדליה). וראה מאמרו של ר"א שרמן (למעלה, הערה 9), עמ' קב. ועיין עוד בדברי 'מגן אברהם' שם בהמשך, הכותב על ההיתר ללכת בשבת חוץ לתחום לנקום נקמת אביו (מנימוקי (הרמ"ה) [ר"מ מירזבורג]), דיני בושת, סימן כא): 'וצריך עיון, דהא לא עדיף מצורך מצוה דאסור לילך חוץ לתחום'. וראה: מורה בהלכה, לר' ד"ב אליעזרוב, הלכות שבת, סימן שו, סעיף יט, שמציע לבסס היתר זה, בנימוק שהוא כעושה שלא יהיה דם ישראל הפקר, 'ויש לזה דמיון מה למה שפסק בסימן שכט, סעיף ו [בעניין נכרים שצרו על עיירות ישראל]. והכל תלוי לפי הענין'.

היתר לחילול שבת גם בהמרת דת מרצון

תלמידו של ה"ט"ז, ר' שמואל בר' דוד הלוי⁶⁰, בעל ספר השטרות 'נחלת שבעה'⁶¹, אינו דן במי שאנסוהו להמיר את דתו, אלא במי שהמיר את דתו מרצונו. אף הוא מדמה הצלה משמד לפיקוח נפש, כדברי ה"ט"ז שראינו למעלה, ולדעתו אף שהרשב"א לא הכריע כן, מכל מקום, הרשב"א אף 'לא החליט לאיסור, רק סיים ש"הדבר צריך תלמוד"'. ברם, עיקר חידושו הוא, שמותר לחלל שבת אף בהמרת דת מרצון. וזה לשון השאלה: 'מי שנאבד לו בנו, והוגד לו, ושמע שיצא חוץ לדת להמיר בדת ישמעאלית, והוא לא הגיד כי בורח הוא'⁶² – אם מותר לחלל עליו השבת לרכוב אחריו, אולי יוכל להחזירו'. והשיב בעל 'נחלת שבעה': 'תחלה אקדים דברי הרשב"א בתשובה, הביאם ה"בית יוסף", באורח חיים, סימן שו, וזה לשונו: נשאל להרשב"א... וכתב עליו ה"בית יוסף": וזה לשונו, והתוספות... עד כאן לשון ה"בית יוסף". והנה מדברי ה"בית יוסף" נשמע שלא התיר רק בנידון הנ"ל, היכא שלא פשע. אבל היכא שפשע, כגון בנידון דידן, הוי אסור. ולי נראה, דגם היכא שפשע, כמו בנידון דידן, נמי שרי לכתחלה, ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה. וגם הרשב"א לא החליט לאיסור, רק סיים שהדבר צריך תלמוד. ועוד, לא השיב על שאלת השואל ששאל אם דחינן שבת מספק זה, כדדחינן בספק נפשות. והרשב"א לא השיב על זה. ולי נראה דדחינן שבת מספק זה, כמו גבי חולה, ואמרינן טעמא: "מוטב שיחלל שבת אחת, ואל יחלל שבתות הרבה"⁶³, ו"כל הזריז הרי זה משובח"⁶⁴, ו"כל השואל הרי זה שופך דמים"⁶⁵. ואפילו רבים יכולים לחלל שבת בשביל אחד החולה, כדי

⁶⁰ נולד אחרי שנת שפ"ד (1624). נפטר בשנת תמ"א (1681). רב בקהילות אשכנז.

⁶¹ נחלת שבעה, השו"ת שבסוף הספר, סימן פג.

⁶² על פי בראשית לא, כ.

⁶³ יומא פה ע"ב.

⁶⁴ ירושלמי, יומא, פרק ח, הלכה ה.

⁶⁵ ירושלמי שם.

שיוכל לשמור שבתות הרבה, ואין אומרים: 'וכי אומרים לאדם: חטא בשביל שיזכה חבירך?!'. ואין לומר, דהיינו טעמא כתירוך של התוספות⁶⁶, משום דהחולה לא פשע. זה אינו, דאין מיתה בלא חטא⁶⁷. גם במפקח את הגל מחללינן שבתא אפילו על כמה ספק ספיקא, כמו שהארכתי לעיל, בתשובה סימן סב. ואין לומר דמיתה שאני. אם כן, כל שכן הוא: להציל נפשו מני שחת, ממיתה נצחית לא כל שכן?! ועוד, דגם לתירוך ראשון של התוספות, משום דמצוה רבה היא, הא נמי מצוה רבה היא, וחילול שבת נגד זה איסורא זוטא הוא, כמו שכתב ה"בית יוסף". ועוד, אם רבים רשאים לחלל שבת מפני חולה אחד, משום "מוטב שיחלל שבת אחת, ואל יחלל שבתות הרבה", והאי "ואל יחלל שבתות הרבה", לאו דוקא הוא. דהא כשאדם מת, נעשה חפשי מן המצות⁶⁸. ועוד שמא הגיע עתו למות. אלא רוצה לומר, דמכל מקום אנן עבדינן דידן, שמא יוכל לקיים עוד שבתות הרבה. ואם כן, מכל שכן כאן, שמחללים עליו שבת כדי שיוכל לקיים מצוות הרבה בכל ימות השנה, וגם שלא יחלל שבתות הרבה, ואף אם הוא ספק אם יכולים להצילו. ועוד, אף אם פשע, האי פשיעה דומה לאונס הוא, [דיצריה דעבודה זרה תקפיה און] על ידי הסתה, ואחר השעה הרעה יתחרט. ואם כן, למה לא יצילוהו מן דת ישמעאלית? בודאי האי חילול שבת איסורא זוטא הוי. והנראה לעניות דעתי כתבתי'.

נקודות אחדות ראויות לציון בתשובה זו:

א. בחולה מתירים לאחרים לחלל את השבת כדי להצילו, ואין אומרים: 'וכי אומרים לאדם: חטא!' וכו'. ואין לומר שהטעם לכך הוא משום שהחולה לא פשע, שהרי 'אין מיתה בלא חטא'⁶⁹, הרי שמצילים גם אם פשע.

ב. אם מיתה רוחנית שונה ממיתת הגוף, אין זה אלא להחמיר עוד

⁶⁶ תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי.

⁶⁷ שבת נה ע"א.

⁶⁸ שבת ל ע"א.

⁶⁹ לעניין זה, ראה השגתו של בעל 'שבות יעקב', להלן. ועיין מהרש"א, חידושי אגדות, סוטה מד ע"א, האומר שמסקנת הסוגיה במסכת שבת היא שיש מיתה בלא חטא.

יותר במיתה רוחנית, 'ואין לומר דמיתה שאני. אם כן, כל שכן הוא: להציל נפשו מני שחת, ממיתה נצחית, לא כל שכן? ⁷⁰.

ג. הוא מסתמך על העובדה שזו 'מצוה רבה' להציל את האדם מהמרת דתו, ו'חילול שבת נגד זה "איסורא זוטא" הוא, כמו שכתב "בית יוסף" (אבל 'בית יוסף' הרי אסר בפשיעה).

ד. הטעם 'חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה' קיים כאן. ה. גם אם פשע, פשיעה זו 'דומה לאונס הוא [דיצריה דעבודה זרה תקפיה און] על ידי הסתה, ואחר השעה הרעה יתחרט, ואם כן למה לא יצילוהו מן דת ישמעאלית? ⁷¹.

⁷⁰ וראה ילמד דעת (הולצר), עמ' רצח, שדן בסברה זו.

⁷¹ השווה תוספות, שבת ד' ע"א, ד"ה וכי אומרים; ראה למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 25 ואילך. וראה חיי נפש, לר' ישראל זלמנוביץ, חלק א, בהקדמה, אות כב. וראה עוד שם, מעמ' טז ואילך, בעניין קושיות 'שבות יעקב' על 'נחלת שבעה'.

השגה: אין לחלל שבת בהמרת דת מרצון ואין לדמות הצלה מחטא להצלת הגוף

במערכה כבדה נגד דבריו של בעל 'נחלת שבעה', יוצא ר' יעקב ריישר⁷², בעל 'שבות יעקב'. הוא נשאל⁷³ בעניין מי שרצה 'למסור [לגוים] לאיזה מיחידי סגולה ולהפסיד להם מאד. וכבר התחיל קצת ברשעו. ואין תקנה ורפואה למכתם, אם לא שהפרנס בעצמו יבא לשם ויזכיר על פניו, אולי יתבייש מפניו לעשות כזאת. וצריך הדבר לעשות במהירות ולא בעצלתיים, כדי שלא יהא כצוּעק על מה שעבר'. והבעיה שהוצגה לפניו: 'ושאל הקצין להמורה, אם מותר לחלל שבת לילך חוץ לתחום בשבת. והתיר לו המורה ההוא כדי להציל האיש, שלא יהיה מסור מפורסם, והצלה מצויה ליחידי סגולה – אי טב הורה, או לא?'. ר' יעקב ריישר, בתשובתו, אינו מסכים להוראה המתירה. ראשית, מדובר כאן בהצלה מהפסד כספי, 'ובשביל עסקי ממון אין מחללין שבת... ואם דעת המורה היה להקל, כדי להציל האיש שלא יהיה מסור, ואומרים לאדם: "חטא כדי שיזכה חברך"', אין לומר כן בנידון דידן, כיוון שכאן הרי הוא פושע, ובכגון זה אין אומרים לאדם: 'חטא!' וכו'. ולכן אף אם נחשיב את ההצלה מלהיות מסור כהצלה משמד, 'כיון שהוא [המסור] נכלל בכלל אותן ה"מורידין ולא מעלין"⁷⁴, מכל מקום, אין אומרים בכהאי גוונא: "חטא כדי שיזכה חברך", כיון שהוא פושע בעצמו'.

ועתה מגיע ר' יעקב ריישר להשגה חריפה על חידושו של בעל 'נחלת שבעה', שיכל מה שכתב בזה ממילא מופרכים, גם על חידושו שיש להציל גם את מי שפשע, כמו בחולה, וגם על היקש הצלה רוחנית לפיקוח נפש: 'ואולי דעת המורה שהורה כך, לפי שראה כן בתשובת נחלת שבעה, סימן פג, שמדד במידה גדושה להכריע נגד דעת הרשב"א והתוספות והשולחן ערוך בלי ראיה מספקת, רק מסברת הכרס, מטעם

⁷² ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 49.

⁷³ שו"ת שבות יעקב, חלק א, סימן טז.

⁷⁴ עבודה זרה כו ע"ב.

"מוטב שיחלל שבת אחת, ואל יחלל שבתות הרבה", כמו גבי חולה. ואין לומר משום שהחולה לא פשע. זה אינו, דאין מיתה בלא חטא. "ואין לומר דמיתה שאני. אם כן, כל שכן להציל נפשו מני שחת. ממיתה נצחית לא כל שכן?!". עד כאן תוכן דבריו שם. כל מה שכתב בזה ממילא מופרכים. דמה שכתב, "אין מיתה בלא חטא", אין חטא אלא שוגג⁷⁵, ופושע שאני, דאיהו דאפסיד נפשו⁷⁶. גם מה שכתב, "כל שכן להציל נפשו מני שחת", גם זה אינו, דאף על גב דאמרינן, "גדול המחטיאו יותר מן ההורגו", מכל מקום הרי בעבירות [שאינן?] החמורות אמרינן שיעבור ואל יהרג, כי כתיב "וחי בהם" [ויקרא יח, ה], ולא שימות בהם. וזה שמאבד עצמו לדעת בעולם הבא, ודאי לא אמרינן: "חטא כדי שיזכה חבירך", כי הוא פושע בעצמו, שבחר במות ולא בחיים⁷⁷. וכל אדם יש שני דרכים לפניו, ובחרת בחיים, רק דהמחטיא עונשו גדול. ועל פי סברה זו, יש להציל גם הלבוש, בהלכות חנוכה, סימן תרע [סעיף ב], מקושית הט"ז, שם ס"ק (ב) [ג]. יעויין שם'. והוא מסיים: 'לכן נראה לי שהמורה שהורה להקל, עליו יקרא כמו

⁷⁵ יומא לו ע"ב. על כך יש להעיר שהמשך המאמר (בשבת נה ע"א) הוא 'ואין יסורין בלא עוון', ו'עוון' הוא מזיד (יומא שם; תוספות, שבת שם, ד"ה אין), וזה מתאים יותר למצב של אדם שנתון בסכנת נפשות – שיש לו יסורין, אף שעדיין אין מיתה. ⁷⁶ אבל ראה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 199, שדעת ה'משנה ברורה' היא, שה'פשיעה' כוללת גם עשייה בשוגג, מפני שהיה לו להיזהר שלא יבוא לידי כך. וראה: ילמד דעת, עמ' רצה ואילך; חיי נפש (זלמנוביץ), חלק א, בהקדמה, עמ' טז ואילך; שו"ת חמדת אפרים, אורח חיים, סימן א – שדנו בדברי 'שבות יעקב' אלו. ⁷⁷ וראה אור גדול, ל'גדול ממינסק', סימן א, דף ה ע"ד, ד"ה הנה נתבאר, שכתב על דבריו: 'נראה מזה קצת, דסבירא ליה, דבחולה, היכא דפשע, ובעצמו הביא הסכנה עליו – אין מחללין. ויעויין בסמ"ק (מצווה ג) ובהגהות חדשות מהגאון ר"י צייטליס (ס"ק ג). וצריך עיון גדול בזה דינא'. וראה שם, למעלה מזה, וכן להלן בדבריו, בעניין הצלתו של מי שהביא את הסכנה על עצמו.

וכן ראה שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קכז, שמוכיח שגם בסכנת נפשות שבאה מחמת שהלה הביא על עצמו את הסיכון בפשיעתו, מחללים עליו את השבת, ודוחה את מה שרצו להוכיח ההפך מכך, ממגן אברהם, סימן רמה, ס"ק יד. ראה לעניין זה גם: כלי חמדה, פרשת תצא, סימן ו, אות ג; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, סימן טו, פרק ד; צמח יהודה, לרב יהודה סגל, חלק א, סימן יד.

שקרא רבנו תם⁷⁸, שהמורה יורה, כבן סורר ומורה, ועלינו רוח הבורא, יערה⁷⁹.

תימוכין לדעה המצמצמת את היתר חילול השבת רק למי שאנסוהו להמיר ולא למי שהמיר מרצונו, אנו מוצאים אצל הגר"א, הגאון ר' אליהו מווילנא⁸⁰. הגר"א מבחין אף הוא בין המרה לבין 'עברה גדולה', וזה לשונו: 'ודוקא⁸¹ בכהאי גוונא, מה שאין כן בסימן שכח, סעיף י, אף על גב דעברה גדולה, מכל מקום, אין מחללין שבת עליה, דאין מצוה גדולה משמירת שבת, מה שאין כן כהאי גוונא, להביאה לכלל ישראל⁸²'. הגר"א אינו מדגיש בזה את התמדת העברה במי שממיר את דתו, אלא את עובדת היותו ניתק מכלל ישראל.

ולעניין המרה מרצון, הגר"א כותב במפורש, שההיתר לחלל שבת להצלה אינו אלא כשהלה אנוס: 'ואינו מותר אלא בלא פשע ומצוה רבה, ולכן דוקא אמר "שהוציאו", ודוקא בכהאי גוונא' וכו'⁸³.

⁷⁸ ראה תוספות, עבודה זרה לד ע"א, ד"ה דורדיא דארמאי. והשווה שו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא, יורה דעה, סימן כט: 'אשר שאל, כבד שטגנה בחמאה, שאמרו לו מן שמי שהתרת, חס להרהר עלי כזה. שקר הדברים. ומעולם לא בא שאלה כזו לפני. והמורה בדבר להתיר, יורה כבן סורר ומורה'.

⁷⁹ בערוך השולחן, אורח חיים, סימן שו, סעיף כה (לאחר שהוא מבחין בין הצלה מחילול שבת פעם אחת לבין הצלה במקום שנוגע לכל החיים, שאז מוטב לחלל שבת אחת משתחלל שבתות של כל ימי חייה, כפי שאנו אומרים בפיקוח נפש) כתב: 'ואם היא בעצמה פושעת בזה, צריך עיון [ועיין 'בית יוסף']. ויש לעשות בזה לפי הבנת הענין'.

⁸⁰ ת"ף (1720) – תקנ"ח (1797). גדול חכמי התורה בדורות האחרונים.

⁸¹ ביאור הגר"א, שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שו, ס"ק כו. ראה למעלה, הערה 44.

⁸² אבל אפשר שלדעתו, אם המצווה הנדחית לא הייתה שמירת שבת, ניתן היה להציל מלעבור על 'מצוה גדולה', אף שאינה המרת דת.

⁸³ וראה בצלאל לנדוי, הגאון החסיד מווילנא, עמ' סח, הערה 25, הכותב בשם הגר"א, שאם הלך מעצמו – פשע, ואז אין לחלל עליו את השבת (מפירושו לתוספות שבת ד ע"א).

וראה עוד בענין חילול שבת להצלה מפיקוח נפש ורוחני, ילקוט יוסף, הלכות שבת, סימן שכט, הערה ה.

סיכום

האם יש לדון בשאלת ההיתר לחלל שבת כדי להציל משמד לאור הכללים הרגילים בהצלה מעברה? או שמא יש לדמות המרת דת לפיקוח נפש, הדוחה את כל מצוות התורה?

כפי שראינו, אסר הרשב"א לחלל שבת כדי להציל את הבת שלקחה גויים כדי להוציאה מכלל ישראל. אמנם בשאלה הוא מעלה את האפשרות לדמות מקרה זה לספק נפשות, אבל הוא אינו דן בזה. ומסקנתו היא כי אין לחלל שבת, וזאת לפי הכללים הרגילים הנוגעים להצלה מעברה. כלומר, כיוון שהחטא לא בא בעטיו של המציל, אסור לו לעבור על איסור כדי להצילו. לעומתו, ר' יוסף קארו התיר את הדבר, ואף הוא עשה כן על יסוד הכללים הרגילים כדיני הצלה מעברה: על פי ההיתר ב'מצוה רבה' ועל פי הדעה האומרת שאם לא פשע ה'ניצול', מותר לעבור עברה כדי להצילו. ואף לחלל שבת מותר, משום שחילול שבת הוא איסור קל לגבי המרת דת. וכך פסק ר' יוסף קארו בשולחן ערוך. אשר לדעת הרמ"א – הסתירה לכאורה בין שתי הגהותיו, מביכה אותנו. ואף על פי כן, לאור דבריו ב'דרכי משה' הארוך, נראה שהוא הולך בעקבות ר' יוסף קארו.

חידוש מעניין מעלה בעל ה'לבושים', כשהוא מציע לראות בהמרת דת עניין שיש בו פיקוח נפש, בגלל חיובו של אדם למסור את נפשו, כדי להימנע מהמרת דתו. מאותה סיבה יהיה מותר לחלל שבת לא רק למנוע המרת דת, אלא גם למנוע עברה חד-פעמית של עבודה זרה או עברה אחרת שדינה הוא 'יהרג ואל יעבור'. ייתכן שכוונתו של בעל ה'לבושים' היא להתיר רק כשהאדם עומד בסכנת מסירת נפש; אבל אם ידוע שבוודאי לא ימסור את נפשו למניעת המרת הדת, אף אנו אין אנו רשאים לחלל שבת כדי למנוע את המרת הדת.

עוד מחדש בעל ה'לבושים', כי אם אדם אנוס לעבור עברה (שאינן דינה 'יהרג ואל יעבור'), אין להצילו על ידי עברה אחרת. זאת משום שכיוון שהוא אנוס, אין הדבר נחשב אצלו עברה. דעה זו אינה מקובלת על דעת בעל 'מלבושי יום טוב', שמדגיש דווקא את ההתמדה בעברת

המרת דת לעומת עברה חד-פעמית, שבה אף עברה חמורה כעבודה זרה, יהיה אסור לחלל שבת כדי למנעה, משום שחילול שבת אינו אסור קטן יותר, באופן שיהיה נדחה מפניו.

ואשר לדעתו של בעל ה'לבושים' בעניין מי שאנוס לעבוד עבודה זרה, דעת הב"ח היא, שאף בעבודה זרה, אם האדם הוא אנוס, אין לעבור עברה כדי להצילו, משום שמעשהו של האנוס לא יהיה עברה, שהרי התורה פטרה את האנוס (אמנם אפשר שאם יש חשש שירצה הנאנס למסור את נפשו, יהיה מותר לעבור עברה כדי להצילו).

הקושי בהשוואה בין המרת דת לפיקוח נפש הוא, שבפיקוח נפש האדם הוא בסכנת מיתה, מה שאינו כן בהמרת דת. אבל בזה חידשו הט"ז ו'מגן אברהם', שהצלה משמד הריהי כהצלה ממות, אולם מטעמים שונים. הט"ז נימק את קביעתו בכך שהצלה מהמרה 'עדיף מפיקוח נפש', ואילו 'מגן אברהם' נימק שיסוד ההיתר לעבור עברות לצורך פיקוח נפש הוא הכלל: 'חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה'. ואם כן, אף אנו נאמר בהצלת האדם משמד, שמותר לאדם לחלל שבת אחת כדי להציל אחר מחילול שבת תמידי (שייגרם אם ישתמד). ויש לציין, כי בעוד שבפיקוח נפש יש לחלל שבת, אם על ידי כך מונעים חילול שבת אחרת, הרי כאן סבור 'מגן אברהם' כי אין לחלל שבת, אלא אם ההצלה היא מחילול שבת תמידי. בהדגשת התועלת הרוחנית שבהצלה הגופנית מיטשטשת אפוא ההבחנה בין הצלה גופנית ובין הצלה רוחנית.

את ההיקש בין המרת דת לפיקוח נפש, הרחיב הרבה בעל 'נחלת שבעה'. על יסוד דבריהם של הט"ז ו'מגן אברהם', הסיק, שאף במי שהמיר מרצון, נתיר להצילו על ידי חילול שבת, כמו שאנו מתירים בחולה, אף שגרם לעצמו את מחלתו (על ידי חטאו). אבל דעתו זו נדחתה בחריפות על ידי בעל 'שבות יעקב', כשהוא מדגיש כי אף שאנו אומרים 'גדול המחטיאו יותר מן ההורגו', אין הדברים אמורים אלא לעניין העונש, אבל לא להשוואת חטא להריגה ממש.

נישואי מינקת חברו במופקרת לזנות

היתרו של מהר"י מינץ

גזרת חכמים היא¹, שאישה מניקה לא תינשא למי שאינו אבי הילד, עד שימלאו לילד עשרים וארבעה חודשים. זאת מחשש לחייו² של הילד, שהם תלויים ביניקתו מאמו.

בעניין זה, חידש מהר"י מינץ³ חידוש, כשהתיר לאישה מניקה, המופקרת לזנות, להינשא לפני תום עשרים וארבעה חודש, תוך הסתמכות על סוגיית גיטין לח ע"א – ע"ב⁴. בתשובתו⁵ הוא מבקש להודיע על מה הסתמך בהיתרו, באמרו 'והנה אדברה וירווח לי'.

המעשה היה באישה שילדה בן שלא מנישואין, ונמצא מי שביקש לשאת אותה לאישה, לכלכל אותה ולהצילה על ידי הנישואין מפיתויים לזנות. מהר"י מינץ מוכיח מסוגיית גיטין, שמותר לשחרר עבד כשיש בדבר משום הצלה מאיסור או לשם קיום מצווה. מאחר שבנידונו יש בדבר גם משום הצלה מאיסור שלא תעסוק בזנות ולא תצא לתרבות

¹ ראה: יבמות מב ע"א – מג ע"א; שולחן ערוך, אבן העזר, סימן יג, סעיף יא.
² וראה שו"ת חתם סופר, אבן העזר, חלק ב, סימן קכה, שאם האלטרנטיבה היא שיגדל הילד בבית גוי, בוודאי שבאופן זה לא גזרו חכמים, שהרי גדול המחטיאו יותר מן ההורגו. ולכן אם בנישואיה תציל את הוולד 'מבאר שחת... אין כאן גזירת מעוברת ומניקה כלל'.

³ ר' יהודה בר' אליעזר הלוי מינץ; מגדולי רבני איטליה במאה השלישית לאלף השישי. נפטר בפדובה בשנת רס"ח (1508).

⁴ ראה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 112.

⁵ שו"ת מהר"י מינץ, סימן ה.

רעה, וגם קיום מצווה, ובמיוחד לאור העובדה שכאן אין מבטלים איסור מן התורה, אלא איסור מדרבנן, התיר מהר"י מינץ את הנישואין לפני תום עשרים וארבעה חודש.

חכמים הרבה דנו בהיתרו של מהר"י מינץ. וכבר כתב אחד האחרונים בדרך גוזמה: 'בענין מינקת, רבו השו"ת, אשר אין ספר בלא תשובה בזה (!), וברור כי אין אדם יכול לגלות חדשות בזה'.

ר' יוסף קארו התקיף בחריפות היתר זה⁶, אלא שפסקו של מהר"י מינץ נתקבל להלכה על ידי הרמ"א בהגהותיו לשולחן ערוך⁸. על הלכת המחבר, האומר: 'גזרו חכמים שלא ישא אדם, ולא יקדש, מעוברת חבירו, ולא מינקת חבירו, עד שיהיה לילד כ"ד חדשים... בין שהיא אלמנה בין שהיא גרושה בין שהיא מזנה', מגיה הרמ"א: 'ויש מקילין במזנה (הגהות מרדכי, פרק החולץ, בשם יש אומרים). ויש להקל במופקרת לזנות, כדי שיהא בעלה משמרה (תשובת ר"י מינץ, סימן ה)'. יש שתקפו את היתרו של מהר"י מינץ בטענה שיש להבחין בין שחרור עבד (שעליו הסתמך מהר"י מינץ) לבין איסור אחר, מן הטעם, שבשחרור עבד, אין כל איסור, אם מטרת השחרור אינה תועלתו של העבד, אלא תועלת אחרת.

כך בשו"ת 'גבעת פנחס', לר' פנחס הלוי הורביץ⁹, דן המחבר¹⁰ בחידושו של בעל 'שבות יעקב'¹¹, שהתיר למינקת להינשא תוך עשרים וארבעה חודש, כשיש בדבר תועלת ליתומים. ר"פ הורביץ סותר את

⁶ לשון ר' מאיר שמחה מדווינסק, שו"ת אור שמח, חלק א, סימן ו.

⁷ ראה שו"ת בית יוסף, דיני כתובות, סימן ב (סוף סימן א, במהדורת ירושלים תש"ך). ראה להלן, פרק תשיעי, ליד ציון הערה 263, שר' יוסף פיאמיטה מספר שרצו לנדות את מהר"י מינץ בשל כך.

⁸ רמ"א, על שולחן ערוך, אבן העזר, סימן יג, סעיף יא. על סתירה מדברי הרמ"א לדבריו במקום אחר, ראה למעלה, פרק שביעי, הערה 31.

⁹ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, הערה 92.

¹⁰ שו"ת גבעת פנחס, סימן יא. ראה עוד בעניין זה, שו"ת מהר"ם שיק, חלק אבן העזר, סימן כה.

¹¹ שו"ת שבות יעקב, חלק א, סימן צה. על בעל 'שבות יעקב', ראה למעלה, פרק שביעי, הערה 73.

פסקו של בעל 'שבות יעקב', תוך שהוא שומט את הבסיס לפסקו, שהוא תשובתו של מהר"י מינץ.

על הוכחתו של מהר"י מינץ משחרור עבד לשם קיום מצווה, אומר ר"פ הורביץ, כי מאחר שמעיקרא אין איסור בשחרור עבד, כשהשחרור אינו לטובת העבד, אין ללמוד משחרור עבד על שאר איסורים: 'באמת, אין לדמות שאר מצוות, אפילו מדבריהם, למה שהקילו חז"ל במצות "לעולם בהם תעבודו", בשביל שום מצוה וחששא אחרת¹²... ולא כתבו כן בשום מצוה אחרת. דהא הקילו בה משום צירוף עשרה למנין¹³. ולא התירו שום איסור דרבנן, לצאת חוץ לתחום בשבת, או לכהן שיטמא עצמו בשום טומאה דרבנן, בשביל צירוף מנין עשרה... וצריך לומר, דהטעם הוא דהקילו בזה, כמ"ש הרמב"ן ז"ל¹⁴, דאין איסור אלא מתנת

¹² על איסור שחרור עבד, ראה למעלה, פרק שישי, הערה 114.

¹³ ראה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 112.

¹⁴ דעת הרמב"ן מובאת בחידושי הרשב"א, גיטין לח ע"ב, ד"ה הא דאמרין: 'הקשה בה הרמב"ן ג"ר [=נטריה רחמנא; יצילהו הא-ל], וכי מפני מצוה להתפלל בציבור נדחה עשה שבתורה? ותיירץ, דאפשר דלא אמרה תורה אלא משום שלא ליתן להם מתנת חינוך, כענין דכתיב בנכרים "לא תחנם" [דברים ז, ב; על פי עבודה זרה כ ע"א], אבל כשהוא משחררו מפני שנתן דמי עצמו, או משום מצוה וצורך הרב, דליכא [=שאינן] "חנינה" – מותר'. וכן ראה ר"ן על הרי"ף, גיטין, פרק רביעי (כ ע"ב בדפי הרי"ף). וראה הערות המהדיר (י' סקלר) לחידושי הרשב"א, שם. וראה תשובתו של ר' משה פרובינצאלו (למעלה, פרק שישי, הערה 115), שדוחה מי שהביא ראיה משחרור השפחה, שיש להתיר איסור לשם מניעת עברה, מן הטעם שאין איסור השחרור אלא לשעה, ואינו נמשך לעולם, כבנידון שלפניו. והוא ממשך: 'ונראה לי, שאין להתיר איסור אחד, אפילו לשעה, שאין דבר זה מסור אלא לנביא, כאלוהו בהר הכרמל, שהתיר להקריב בחוץ, לפי שעה, לתועלת דבר גדול'. וההיתר לשחרר עבד הוא משום 'שכן קבלת חכמים שאין איסורו אלא לדבר הרשות, אבל לא לדבר מצוה'. והוא נותן טעם לדבר, בהוכחה מלשון המקרא: 'כיון שלא אמר הכתוב: "יהיו עבדים לעולם", אלא "לעולם בהם תעבודו" [ויקרא כה, מו], כלומר, בשביל עבודתכם, "לעולם בהם תעבודו"; אבל בשביל עבודתו יתברך, לקיום מצוה או למניעת עברה, אין כאן מצוה ד"לעולם בהם תעבודו". על דרך "בשבתך" ו"בלכתך" האמור ב"שמע" [דברים ו, ז], בשבת שלך ובלכת שלך, ולא לדבר מצוה' [על פי סוכה כה ע"א].

ועוד הוכיח גם מדברי הרמב"ם, הלכות עבדים, פרק ט, הלכה ו, שאין לשחרר עבד,

חינם... ואם כן, אזדא [=הלכה] לה ראיית הר"י מינץ. ואמת היא, שהרב מהר"י מינץ לא כתב זה אלא לסניף בעלמא. ואף הרב בעל 'שבות יעקב' לא עשה זה אלא לסניף. כי אין עולה על הדעת להתיר בשביל לקיים דברי המת, אם צוה לעשות איזה דבר איסור, וכמ"ש שם. והוא הדין, דמשום תועלת היתומים, אין עולה על הדעת שהאפוסטרופסים יעברו על איסור של דבריהם בשביל היתומים. אמנם לא כתב כל זה אלא לסניף בעלמא, כדרך בעלי השו"ת, שאחר שכתבו עיקר טעמם, עושים סעד לדבריהם אפילו מדברים שאין בהם ממש, וסמכו את עצמם כי האיש החכם יבין את זאת. וחלילה להניח את המבואר בשלחן הטהור ולסמוך על הסניפים, אשר יסמוך איש עליו ובא בכפו ונקבה¹⁵.

אלא כגון דלרבר מצווה או מניעת מכשול, ולא אמר [הרמב"ם] שמותר לעבור על מצות עשה בשביל עשיית מצוה אחרת, ואפילו היא גדולה מאד... וכו"ן בהשולח [ראה הציון למעלה] ולא מטעמו'. וראה להלן, פרק תשיעי, הערה 315. וכן ראה: 'י ורהפטיג, "לא תחנם" ומשמעותו בימינו, תחומין ב (תשמ"א), עמ' 204. וראה למעלה, פרק שישי, הערה 115.

¹⁵ על פי ישעיהו לו, ו.

וראה דיון נרחב בדברי מהר"י מינץ, בשו"ת דברי הלל, לר' הלל, אב"ד סטארידוב, חלק א, סימן כד. וראה: ברכי יוסף, אורח חיים, סימן א, אות ז, בסופה; שו"ת אור שמח, חלק א, סימן ו (שנשאל בדבר היתר לשאת מעוברת חברו). וראה שו"ת ימי יוסף, לר' יוסף מרדכי ידיד הלוי, חלק אבן העזר, סימן א, המוכיח כי אין להבדיל לגבי החוטא כדי להציל אחר בין מי שחוטא פעם אחת לחוטא פעמים הרבה, מכך שמהר"י מינץ התיר לשאת את המינקת, אף שהנושא אותה יעבור איסור פעמים הרבה (ראה בדבריו, שם, כב ע"א). על יסוד זה, מבקש המשיב לומר כי אפשר שיש להתיר נישואין עם קראים, אחרי שיתגיירו, אף שיש לחשוש לאיסור ספק ממזר.

אמנם הוא מפפק אם אפשר להסתמך על תשובת מהר"י מינץ, מן הטעם שאיסור מינקת עיקרו מדרבנן, בעוד שאיסור ממזר עיקרו מן התורה. ועוד, הרי ר' יוסף קארו אינו מסכים לפסקו של מהר"י מינץ (ראה למעלה, ליד ציון הערה 7). ואף על פי כן הסיק בתשובתו להתיר לגייר את הקראים כדי להצילם מעברות הרבה. ברם, בתוספת שבאה לאחר התשובה, חוזר בו המשיב מפסקו, לאחר שראה שרבני ירושלים אסרו את הדבר, וכי בשו"ת מהרש"ך, חלק ג, סימן טו, לאחר שנטה להתיר, הגיע למסקנה שיש לחוש לספק ממזרות. וכן היא דעת שו"ת דרכי נועם, חלק אבן העזר, סימן כט. והוא מסיים: 'אם כן, גם אנוכי משווי נפשי הדרנא, ואיני

יסוד חדש להיתרו של מהר"י מינץ מציע ר' יחזקאל לנדא¹⁶. לדעתו, יסוד ההיתר הוא בעובדה שהמופקרת לזנות עשויה לפתות אחרים, וכדי להציל את הבריות מן הפיתוי, יש להתיר למופקרת להינשא תוך עשרים וארבעה חודש, דוגמת מה שהתירה הגמרא בגיטין לשחרר את השפחה, מאחר שהייתה מפתה אחרים. ואף שהאחרים הם כ'פושעים' בדבר, דנים אותם כ'אנוסים', בגלל הפיתוי שיש בחיזוריה אחריהם.

השאלה שנשאל עליה ר' יחזקאל לנדא הייתה בזונה שהרתה לזוננים, והיא יתומה מאב, וכל בני משפחתה עניים, שבוודאי לא יהיה ביכולתם לפרנס אותה עם ילדה, ויש חשש שיקחו השלטונות את הוולד למוסד של עניים, שמתחנכים בו בדת אחרת¹⁷.

תחילה חושש הרב להתיר מן הטעם שכל זונה תיתלה בזה, ותאיים שתמסור את הילד לבית יתומים נכרי. ברם, אף על פי כן דעתו להתיר, תוך שהוא מסתמך על פסקו של מהר"י מינץ: אם התיר מהר"י מינץ כדי להציל את המנאפים, אף שהם 'פושעים', קל וחומר שיש להציל את הוולד, שאינו פושע. וזה לשונו: 'אך בגוף הדין כבר הורה זקן, מהר"י מינץ, והתיר מטעם הזה להציל מעבירה, ורמ"א בהג"ה הסכים עמו במופקרת. ומעתה יש לדון קל וחומר בנדון זה, שהרי אין אומרים: חטא בשביל שיזכה חברו. והרי הזונה היא מזידה, ופשעה. ובכי האי גוונא אין אומרים: חטא! אפילו הכי התיר רמ"א להציל אלו המנאפים עמה. ואף שגם הם פושעים, אפילו הכי דיינין להו כאנוסים, הואיל והיא

נמנה להתיר. וכשם שקיבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה [על פי בבא קמא מא ע"ב].

וראה עוד בעניין זה, ודיון בתשובתו של בעל 'שבות יעקב': שו"ת חמדת שלמה, לר' שלמה זלמן, אב"ד ורשא, אבן העזר, סימנים ו-ז; שו"ת באר יצחק, לר' יצחק אלחנן ספקטור, אבן העזר, סימן א; שו"ת שואל ומשיב, מהדורא קמא, חלק א, סימן כו. באר יצחק, שם, ענף ד, דן בהבחנה בין שכבר הייתה האישה זונה, שאז יש לחשוש שתמיר את דתה, לבין אישה שרק מאיימת שתעשה כן. וכן דן שם, ענף ז, בחומרת איסור מינקת.

¹⁶ ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 54.

¹⁷ שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, אבן העזר, סימן לד. ראה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 169.

מחזרת לזנות, כמו שכתבו התוספות בשבת, דף ד' ע"א, בסוף ד"ה וכי אומרים וכו'. קל וחומר הולד, שלא פשע כלל, שאומרים לזה שרוצה לקחתה, חטא כדי להציל הולד¹⁸.

¹⁸ טעמים דומים לאלה שבתשובת 'נודע ביהודה', ראה שו"ת חתם סופר, אבן העזר, חלק א, סימן לו (ראה להלן, פרק תשיעי, ליד ציון הערה 330 ובהערה 331).

הרחבת ההיתר בחיי אישות בלא קידושין

בשו"ת 'עזרת כהן'¹⁹, נשאל הרב קוק, אם אפשר להתיר לאדם לשאת מינקת חברו, כשיש חשש שאם לא יתירו לו, הוא יחיה עמה בלא קידושין. הרי לפי דעת הרמ"א²⁰, גם המייחד לו אישה בלא קידושין עובר על איסור תורה, 'לא תהיה קדשה', כדעת הרמב"ם, הלכות אישות, פרק א, הלכה ד, וסיעתו. ואם כן, יש לומר שאם נתיר לו לשאת אותה לאישה, יהיה בדבר משום הסרת מכשול, כמזנה מופקרת.

זאת ועוד. אפילו לפי מה שביארו 'חלקת מחוקק'²¹ ו'בית שמואל'²², שבמיוחדת לאחד אין איסור 'לאו', מכל מקום יש לומר שאיסור 'עשה' יש בזה, ועל כל פנים איסור דרבנן ודאי ישנו בזה. ויש לומר שגם ביחס לאיסור דרבנן שיהיה עליהם כל ימיהם, שלעולם לא יסכימו חכמים לסדר להם חופה וקידושין, ייחשב האיסור לשאת מינקת חברו 'איסורא זוטא', שעל כל פנים אינו חל על כל ימי חייהם.

אמנם, הוא ממשיך, דעתו של 'נודע ביהודה'²³ היא, שעיקר טעם ההיתר במופקרת הוא משום שמחשיבים את הנכשלים על ידה כאנוסים, לפי שהיא משדלתם לזנות, כדעת התוספות. ועל כך אומר הרב קוק, שנראה שהם נחשבים כאנוסים רק כשיש מכשול לרבים, שנמצאים בהם כאלה שלא יעמדו בזה. אבל כאן, שאין לנו עסק כי אם עם שניהם, מסתבר ש'בין פושעים נמנו', כשיעברו על דין תורה. ולא שייך לומר כאן, 'ניחא ליה למיעבד איסורא זוטא', גם אם יעברו מרצון על איסור קדשה כל ימיהם. אבל הוא ממשיך, כי מכל מקום אין זה ברור שאין זה אונס, משום שיש לומר, שגם באונס שמחמת העניות, שאין לה מי שיפרנסנה, וכדומה, גם כן ייחשב כאונס, לגבי הדין האומר: 'ניחא ליה למיעבד איסורא זוטא' וכו'.

¹⁹ שו"ת עזרת כהן, סימן כ. על הרב קוק, ראה למעלה, פרק שני, הערה 166.

²⁰ רמ"א, בהגהה לשולחן ערוך, אבן העזר, סימן כו, סעיף א.

²¹ חלקת מחוקק, סימן כו, ס"ק א.

²² בית שמואל, סימן כו, ס"ק ב.

²³ ראה למעלה, ליד ציון הערה 17.

סיכום

פסיקה 'מרעישת', שגררה אחריה תגובות רבות, היא פסיקתו של מהר"י מינץ, שהתיר להשיא מינקת המופקרת לזנות לפני תום עשרים וארבעה חדשים להריונה. פסיקה זו היוותה בסיס לדיונים נרחבים בקרב הפוסקים, בשאלת ההיתר לעבור על איסור קל לשם הצלה מעוון.

מהר"י מינץ נסמך על סוגיית גיטין, שממנה אנו למדים שלשם הצלת הרבים מאיסור ולשם קיום מצווה, יש להתיר איסור קל כשחרור שפחה. ר' יוסף קארו תקף בחריפות את היתרו של מהר"י מינץ, אבל הרמ"א קיבלו להלכה. אולם על אף הכרעת הרמ"א, ממשיכים פוסקים מאוחרים ממנו לדון בשאלה: האם יש לקבל למעשה את היתרו של מהר"י מינץ? ר' פנחס הלוי הורביץ מבקש לשמוט את בסיס היתרו של מהר"י מינץ, באמרו שהאיסור לשחרר עבד ושפחה הוא רק כאשר השחרור הוא לטובת העבד או השפחה; אך כאשר השחרור נועד למטרה אחרת, אין בו איסור כלל. לכן, לדבריו, אין ללמוד מסוגיה זו להתיר איסורים אחרים מחמת החשש למכשול בפני הרבים.

ר' יחזקאל לנדא מציע יסוד חדש להתיר מהר"י מינץ. לדעתו, ההיתר לשחרר שפחה מזנה נובע מכוח היות הרבים הנפתים לזנות אנוסים על ידי יצרם, ולכן יש להצילם מן החטא על ידי איסור קל. על סמך הבנה זו, התיר ר' יחזקאל לנדא לשאת מי שהרתה לזוננים כדי להציל את ילדיה משמד, שוודאי הילדים הרי הם כאנוסים.

הרב קוק דן באפשרות להרחיב את היתר מהר"י מינץ, באופן שיהיה מותר לאדם לשאת מינקת חברו, כשלולי כן תחיה עמו בחטא, בלא קידושין. הרב קוק מביא את דברי ר' יחזקאל לנדא, שמהם עולה שההיתר מיוסד על עובדת היות הרבים הנפתים אנוסים. הרב קוק נוטה לומר, שרק כאשר הפיתוי מופנה כלפי רבים, יש מקום לדון אותו כאונס, כיוון שבין הרבים ודאי יהיה מי שיתפתה; אך כאשר הפיתוי הוא כלפי יחיד, אין לדונו כאונס, וממילא נשמט יסוד ההיתר. אמנם הרב קוק מעלה סברה מחודשת, ולפיה גם עוניה של האישה אם תחיה בלא בעל, ייחשב כאונס, ויש להתיר לשאתה, כדי להצילה מחטא.

שיקולים בתחום הענישה

חשש שהעבריינין יצא לתרבות רעה

1. שאלה מעניינת בדבר ההיתר לעבור עברה כדי לקיים מצווה עולה בתחום הענישה: האם יש לוותר על המצווה והחובה להטיל עונש על עבריינין, אם הטלת העונש עלולה לגרור אחריה את יציאתו של העבריינין לתרבות רעה? האם יש להתחשב בתוצאות הקשות של העונש? או שמא, אדרבה, יש להתעלם משיקול זה, משום שהתחשבות זו תגרור להגברת הפשיעה? ושמא יש להבחין בין עבריינין החוזר בו מדרכו הרעה, לבין עבריינין שלא רק שאינו חוזר בו, אלא אף מאיים על השופטים, כי אם יענישו אותו, יצא לתרבות רעה? אבל אף בעבריינין שחוזר בו, שמא ויתור על העונש, מחשש של יציאה לתרבות רעה, יחליש את גורם ההרתעה שבענישה אצל עבריינים אחרים פוטנציאליים?

זאת ועוד. שמא יש להתחשב בחומרת העברה של העבריינין, מצד אחד, ובעוצמת ההידרדרות של העבריינין כתוצאה מן הענישה, מצד שני. שהרי יש שהעבריינין עלול לא רק להתמיד בפשיעתו, אלא אף להמיר את דתו ולעזוב את דת ישראל; ואם אמנם ימיר העבריינין את דתו, כי אז יתחנכו בניו כגויים גמורים, ונמצא שייענשו הבנים בעוון אביהם. אמנם בכל ענישה, עשויים בני משפחתו של העבריינין לסבול כתוצאה מן הענישה של העבריינין, אבל אינו דומה סבל רגיל ליציאה מכלל ישראל של הבנים ובני בניהם אחריהם¹. ושאלה היא: עד כמה רשאי

¹ להמרת דתו של העבריינין כתוצאה מן העונש, עלולות להיות השפעות נוספות, כמו

השופט להתחשב ב'ספקולציות' על תוצאות שליליות של הענישה, שעה שהוא ממלא את תפקידו השיפוטי ומעניש את העבריינים?

2. בתחילת הלכות נידוי וחרם, פוסק הרמ"א²: 'ומנדינן למי שהוא חייב נדוי, ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך'. כלומר, מאחר שבית הדין מוצא לנכון לנדות את החייב נידוי, אין להימנע מן הנידוי, אף שהנידוי עלול לגרום ליציאתו לתרבות רעה³. מקורה של הלכת הרמ"א הוא תשובתו של ר' ישראל איסרליין⁴, המסתמך⁵ על מה שמובא בתלמוד בשם רבי יהודה הנשיא. וזה לשון

הפיתו של העבריין לאויבה של הקהילה היהודית, שיגרום להם צרות. ראה, למשל, שו"ת מהר"ם מלובלין, סימן קלח (הושטט ממקומו מאימת הצנזורה, ונדפס בד"צ ברוקלין תשכ"א, בסוף הספר): 'ומה שאמרת לחסרו אברים, כנזכר בדבריך, הלא אפשר שיבא מזה פרצה גדולה מזו, שיבא להמיר דתו אחר כך, ויהיה לקוץ מכאיב לשונאי ישראל [=לישראל, בלשון סגי נהור], כאשר זכרני בימי חורפי, שאירע בימי הגאון מהר"ר שכנא ז"ל, שהיה בימיו גם כן איש בליעל ורוע מעללים, והתיר הגאון לנקר את שתי עיניו ולחתוך את לשונו. ואחר שעשו לו כל אלה, המיר דתו, ונשא עכו"ם אחת, והוליד בני זרים, והיה הוא וזרעו המרעים כל ימיהם לרצוע מרדות לישראל'. וכן ראה שו"ת חיים ושלום, לר' חיים פלאג'י, חלק א, אבן העזר, סימן יב, דף לא, טור ד ואילך. ושם (בדף לג, טור ג), הוא מעלה את השיקול של חילול השם, 'שמא ימיר דתו, ונהיה לבזו חס ושלום בפני האומות, וגם בעיני המון ישראל למאיש ועד אשה, כאשר שמעתי באומרים לי בפירוש, שאם יחמירו בזה, יאמרו אליהם כי החכמים סיבה שימירו דתם, חס ושלום, ולא תהא כזאת בישראל'.

² הגהת הרמ"א, שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלד, סעיף א.

³ וראה פרח מטה אהרן, לר' אהרן סלוביצ'יק, הלכות תלמוד תורה, פרק ו, הלכה יד, עמ' 114, שמבקש לצמצם את משמעות דברי הרמ"א. ולא זכיתי להביין דבריו.

⁴ ק"ן (1390) לערך – ר"ך (1460). מגדולי הפוסקים באשכנז.

⁵ תרומת הדשן, פסקים וכתבים, סימן קלח. וראה שו"ת בנימין זאב, בסוף סימן רפז ובסוף סימן ת, שהביא את הראיה מקידושין בלא לציין שכבר קדמוהו בזה. וראה פירקוי בן באבוי, גזוי שכטר, חלק ב, עמ' 560, שחכם רצה לנדות קהילה מסוימת ('להתחזק עליהם'), 'ולא התחזק שלא יהיו אפיקורסים'; ומסתבר שהפירוש הוא שחשש שאם ינדה אותם, ישתמדו (ואין נראה פירוש המהדיר שם, שחשש שייחשבו אפיקורסים משום שעוברים על דברי חכמים – שהרי הנידוי אינו עושה אותם לעוברים על דברי חכמים).

וראה שו"ת הריטב"א, סימן קנט, שנשאל בעניין מי שנגזרה עליו גזרה מטעם הקהילה, ויש חשש שישתמד (אבל לא מדובר בשהוא מאיים להשתמד), אך אם

התלמוד⁶: 'כי הוה ניהא נפשיה דרבי⁷, אמר... בירתא דסטיא איכא בבבל. היום סרו מאחרי המקום, דאקפי פירא בכוורי בשבתא, ואזיל וצדו בהו בשבתא, ושמתניהו ר' אחי ברבי יאשיה, ואישתמוד'. פירוש: ר' יהודה הנשיא סיפר (ברוח הקודש) לפני מותו על עבריינים שנידה אותם ר' אחי ברבי יאשיה, והעבריינים השתמדו. מדוע השמיע לנו רבי יהודה הנשיא דבר זה? אין זאת, אומר ר' ישראל איסרליין, אלא כדי ללמדנו, ש'אפילו אם נראה לחכמים, שמפני שהן מנדין ומחרימין מאן דהוא, בשביל כך יצא לתרבות רעה, לא יניחו בעבור זה מלדון ומלעשות כהלכה'.

דבריו של ר' ישראל איסרליין באו כתשובה לשאלה בעניין גט אישה שנכתב שלא כראוי. השואל ביקש להכשיר את הגט, כדי שלא תצמח תקלה אם נאסור את האישה, והביא ראיה מן ההלכה שכופין בעל לגרש את אשתו אם היא טוענת 'מאיס עלי', כדי שלא תצאנה בנות ישראל לתקלה⁸. והשיב לו ר' ישראל איסרליין, כי אין ראיה מהלכה זו, והוא

יבטלו את הגזרה, ישוב בתשובה. והשיב הריטב"א: 'ורואה אני, שאם נראה לכם כי אברהם זה יהיה יוצא מן הכלל [=ישתמד] מפני קיום גזרה זו, וכי בביטולה יחזור למוטב, ויקבל עליו עונש כפרה כראוי, שיכולים אתם להתיר הגזרה'.

⁶ קידושין עב ע"א.

⁷ בחידושי מהר"ץ חיות, עירובין לב ע"ב (ד"ה רבי), הקשה מדעתו של רבי בעירובין, שם, שנוח לחבר לעשות איסור קל (הפרשה שלא מן המוקף) כדי למנוע מאחר איסור חמור (ראה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 52) על מה שמוכח מדברי רבי בקידושין, שם, שראוי לנדות גם אם יש חשש לשמך. ותירץ שהחובה לעשות דין היא חובה מן התורה, בעוד שלהפריש שלא מן המוקף, אסור רק מדרבנן (לפי דברי מגיד משנה, הלכות תרומות, פרק ג, הלכה יז). והוא מסיים: 'שוב ראיתי להרב בעל שו"ת בית יעקב, סוף סימן פח, דהתעורר על הסתירה... בדברי רבי... ובתשובה... הארכתי'. וראה בעניין זה, מכתב לחזקיהו (מדיני), חלק א, חידושי מסכת עירובין, דף לה, טור ד, ד"ה והן עתה.

⁸ רא"ש, כתובות, פרק ה, סימן לה. וראה שו"ת הרדב"ז, חלק א, סימן קפז, המובא להלן, ליד ציון הערה 21, שדן בראיה זו בלא להזכיר את דברי השואל בתרומת הדשן, ודוחה אותה: 'אבל כד מעיינת בה שפיר תשכח [=כשתעייני בה יפה תמצא] דאין מכאן ראיה כלל, דבהך כפייה אין אנו עוברין על דברי תורה, דכיון שכופין אותו עד שיאמר "רוצה אני", אגן שהדי דגמר בדעתו לגרש ברצון כדי לשמוע דברי

מסתמך על המעשה ברבי יהודה הנשיא, להוכיח את ההפך: 'וראיה ממה שמצאתי לפני כמה שנים, בקובץ שהיה לה"ר מנדי"ל, אבי מה"ר משה שי', שהוכיח מהא דאמר ב"אגודה"⁹, פרק הנושא¹⁰, שאמר רבינו הקדוש בעת פטירתו בדרך נבואה, דר' אחא בר אושעיה שמתניהו להנהו דאקפו פירי בכוורא, וחללו שבת, ואשתמוד משום דשמתניהו. וקשה, מאי אשמועינן תלמודא בהך מילתא, ורבינו הקדוש גופיה, למאי הילכתא ניבא דבר זה? אלא לאשמועינן, דאפילו אם נראה לחכמים, שמפני שהן מנדין ומחרימין מאן דהוא, בשביל כך יצא לתרבות רעה, לא יניחו בעבור זה מלדון ומלעשות כהלכה¹¹.

ומכאן הוא מסיק: 'והשתא קל וחומר הדברים: ומה התם, שבאין לדון ולהוכיח על מה שעבר כבר, אין מבטלין ההלכה, כל שכן שלא לעבור על הדת והלכה לכתחילה'.

אמנם ר' דוד הלוי, בעל 'טורי זהב'¹², השיג¹³ על הגהת הרמ"א, תוך

חכמים [על פי רמב"ם, הלכות גירושין, פרק ב, הלכה כ]. וסמכינן אהך טעמא כדי שלא תצאנה לתרבות רעה. אבל להתיר דבר האסור, כדי שלא תצאנה, אין לנו, וכל שכן שלא נתיר לעבור על שום מצוה מפני חששא זו.

⁹ בספר 'האגודה' שלפנינו, לא מובאים דברים אלה. ושם יש לקרוא: באגדה, פרק הנושא, שכן בכתובות, פרק הנושא, דף קד ע"א, מתואר יום מותו של רבי, ואולי 'תרומת הדשן' גרס שם את מה שמופיע בגרסתנו בקידושין (ראה בהערה הבאה). ובט"ז (ראה להלן, הערה 13), כתב: 'ואם כן... ברור שאין לעשות למעשה כהג"ה זאת, אף על פי שהיא מהלכה ממקום קדוש, בעל אגודה ז"ל. ובאגודה שלנו לא נמצא זה כלל'.

¹⁰ וכבר העיר הט"ז, שנבואתו של רבי אינה מובאת בפרק הנושא, אלא בפרק עשרה יוחסין (קידושין עב ע"א). ובלקט יושר, לתלמידו של ר"י איסרליין, חלק ב, עמ' 82: 'ואמר שראה בקובץ אחד שמוטר להחרים אחד, אף על פי שיש לדאוג שהוא פורק עול. וראיה מקידושין ומכתובות שמחרים אחד ומשתמד, ומה צריך הגמ' לאמר שמשתמד? אלא על כרחך כמו שכתבתי לעיל'.

¹¹ ובהמשך הוא כותב: 'כמדומה לי שכתבת מקרוב שראית ג"כ ככה בקובץ בטווי"ז, שהיה ביד הנ"ר [=הנגיד רבין] שמעון ז"ל. ושם בדברים אלה יש סיוע להנחה שאין הדברים מובאים בשם ספר 'האגודה' (ראה בהערה 9), שאם היו מופיעים שם, מדוע יוסיף ויביא ראיה מן הקובץ הנזכר?

¹² ראה עליו למעלה, פרק שביעי, הערה 48.

¹³ ט"ז, יורה דעה, סימן שלד, ס"ק א.

דחיית הראיה מרבי יהודה הנשיא. לדבריו, סיפור הדברים לא בא ללמד שיש להעניש בלא לחשוש שיצא הנענש לתרבות רעה, אלא כדי שידעו שכמו שדבריו אלה נאמרו בנבואה, כך גם דבריו האחרים, שאמר בשעת פטירתו בעניין יוחסין, אף הם נאמרו בנבואה. אדרבה, הט"ז מוכיח ממקורות אחרים שיש לחשוש מפני יציאה לתרבות רעה: (א) הגמרא, במסכת קידושין¹⁴, קובעת שמי שנמכר לעבודה זרה, מצווה לפדותו, ואין אומרים שיש 'לזורק אבן אחר הנופל'; ואם שם, שכבר נעשה כומר לעבודה זרה, אף על פי כן הזהירה התורה שחייבים לפדותו, קל וחומר במי שלא התחיל בעבודה זרה¹⁵, שבוודאי צריכים אנו להיות נזהרים, לפחות ב'שב ואל תעשה', ולא לעשות מעשה העלול להביאו לידי עבודה זרה. כלומר, יש להיחלץ להצלתו של מי שמעיד בחטאו, ולא להניח לו בנפילתו. (ב) הרי מהר"י מינץ התייר¹⁶ מינקת חברו כדי להציל שתי נפשות מישראל, שלא יצאו לתרבות רעה.

אבל הט"ז לא דן בשאלה זו מן ההיבט העונשי, היינו בהחלשת גורם ההרתעה, ודווקא היבט זה היווה גורם בעל משקל רב אצל הפוסקים להכריע כדעת הרמ"א תוך דחיית דברי הט"ז¹⁷. הש"ך¹⁸, ר'

¹⁴ קידושין כ ע"ב.

¹⁵ וראה שו"ת אור המאיר (לר' יהודה מאיר שפירא מלובלין), סימן עד, אות ו, שהעיר על דברי הט"ז מן הספרא, בהר, פרשת ו, פרק ח: 'בא ואמר לו: הרי אני נמכר, יכול הזקק לו? תלמוד לומר "אחרי נמכר". הא אין אתה נזקק לו אלא משימכר'. מכאן הוא לומד שאדרבה, כל שאינו נמכר עדיין, אין מטפלים בו. מן הסתם, טעמו הוא שמניחים, שהוא רק מאיים, ואינו מתכוון לממש את איומו.

¹⁶ שו"ת מהר"י מינץ, סימן ה. ראה למעלה, פרק שמיני, ליד ציון הערה 5.

¹⁷ וראה שו"ת אמרי אש, לר' מאיר אייזנשטט, חלק יורה דעה, סימן ק, בתשובתו המאלפת בעניין הרפורמים, שביקשו להתיר נישואי תערובת, שדברי הט"ז אינם אמורים אלא במי שכבר עבר, 'אבל קודם שעבר, ויש בידו לקיים ולתקן ה"עשה", והוא עומד במדרו – כשם שמכין אותו עד שתצא נפשו [כתובות פו ע"א], כן מבדילין אותו, וכופין אותו לעשות בכל אשר לאל ידינו לכופו. וכל המעלים עין, ישא עונו'.

וראה שדי חמד, כללים, מערכת ה, סימן לו, בטופו, שדן בשאלת היתר נישואין עם הקראים, מחשש שאם לא נעשה כרצונם, ימירו את דתם. וכתב שאף הט"ז לא אמר אלא שלא לעשות מעשה כדברי הגהת הרמ"א; ואילו בנידון נישואין עם הקראים,

שבתי הכהן, ביטא זאת בקצרה¹⁹: 'יש לדחות כל ראיותיו [של הט"ז], דהכא כיון דדין בית דין הוא שמנדין אותו, אין לחוש, דאם לא כן, (בטלה) [בטלת(?)]. דיין ישראל'. כלומר, נידויו של העבריין אינו שאלה פרטית של פלוני העבריין, אלא זו שאלה כללית של הטלת מרות התורה על העם. ואם יבטלו את הנידוי בגלל חשש שימיר המנוודה את דתו, הרי שייבטל 'דין ישראל', או בלשון ימינו, יתמוטט 'שלטון החוק' לגמרי.

את הנימוק לאי-הימנעות מנקיטת צעדים עונשיים בשל החשש שיצא העבריין לתרבות רעה, כבר ביטא לפניו הרדב"ז²⁰, ר' דוד בן זמרא²¹:

אין אנו עושים מעשה, אלא אנו נוקטים 'שב ואל תעשה', כשאין מסדרים להם קידושין, ובוזה גם הט"ז יסכים שאין לעשות מעשה, אף שייגרם מכך שיצאו לתרבות רעה.

כך נוקט גם ר' יהודה אסאד (הונגריה, תקנ"ד [1794] – תרכ"ו [1866]), תלמידו של חתם סופר, בתשובתו בעניין היתר חלוצה לכוהן (שו"ת מהרי"א, הנקרא גם כן יהודה יעלה, חלק ב, סימן קמ). השואל נבוך בשאלתו 'אם נוכל להתיר להם איסור חלוצה לכהן דרבנן כדי שלא יעברו על כל התורה בהמרת דת, חס ושלום. וגדולה עבירה לשמה, בהסתמך על העובדה שכוהני זמנינו הם כוהני ספק. אבל המשיב דוחה את דברי השואל מכול וכול, שאם כן, 'בכל איסורי דרבנן יאמרו כן, להתירם לכל קלי הדעת המתאווים למלאות תאותם, מהאי טעמא, כדי שלא ימירו דת לגמרי' (וראה למעלה, פרק שלישי, הערה 130). המשיב מסתמך בין היתר על הלכת הרמ"א, שמנדין את מי שהוא חייב נידוי. לדבריו, אף הט"ז לא חלק על הרמ"א, אלא כשמדובר בעשייה מצד בית הדין, שלדעתו יש להיזהר שלא יצא מתחת יד בית הדין דבר שאינו מתוקן, ושלא יארע ח"ו תקלה על ידם. אבל אם יצא לתרבות רעה שלא מחמת פעולת בית הדין, אלא מחמת חוסר מעש, הרי לא עשינו לו דבר, ודמו בראשו, ואנחנו וכל בית ישראל נקיים! ועוד. אין אומרים לאדם: "חטא בשביל שיזכה חברך", אם הלה פושע, וכל שכן אם הלה חוטא במזיד ובשאת נפש.

¹⁸ שפ"ב (1621) – תכ"ג (1662). מגדולי ההוראה. מפרש השולחן ערוך.

¹⁹ נקודות הכסף, על הט"ז, שם.

²⁰ ספרד, ר"ם (1480) לערך – של"ד (1574). ישב בקהיר כארבעים שנה. לאחר מכן עבר לא"י, וישב בה בעשרים שנותיו האחרונות.

²¹ שו"ת הרדב"ז, חלק א, סימן קפז.

ולמעלה מזה: 'ואם תאמר, הא ניחא שלא נתיר אנו דבר של איסור, אבל לא נייסר אותו, ולא נמחה בידו מפני חששא זו – הא ודאי ליתא, שהרי כולנו ערבים זה

ש'אם באנו לחוש לזה, תתבטל התורה לגמרי. כיון שיתפרסם הדבר שבשביל חששא זו אנו מעלימים עינינו מהרשעים בני עוולה, יוסיפו לחטוא, וירבה הגזל והחמס והניאוף וכיוצא בהם, ולא (מתקיים) [=תתקיים(?)]] התורה אלא בשרידיים' וכו'²².

ומאחר שזהו הנימוק, הרי שאין לקבוע מסמרות בדבר, אלא יש למנהיג הדור להיות מתון בדברים כאלה, לפי שאין כל האנשים שווים ולא כל העברות שוות. הא כיצד? אדם שהוא רגיל בעברות, ובוטח בעצמו בטענתו, אין חוששין לו, ויהיה מה שיהיה, ונעמיד התורה²³.

לזה, וקרא כתיב "ואם העלם יעלימו" [ויקרא כ, ד] וגו'. וראה אהל יעקב, לר' יעקב מנשה, מערכת ע, אות ב, שמוכיח מתוך שהרדב"ז עוסק גם באיסור דרבנן, שדין ערבות אמור גם באיסור דרבנן.

²² במגמה דומה השיב הרדב"ז בשתי תשובות שעניינן מי שנטען (נחשד) על אשת איש. בשו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן תתעג (תלא), נשאל: 'כיון שהוא עומד עמה באיסור, אם מוטב לתת לו רשות לישא אותה בהיתר?'. הרדב"ז לא התיר לשאת את האישה בהיתר, גם מטעמים אלה: (א) משום שהאיש נשא את האישה בערכאותיהם; (ב) צריך לעשות גדר שלא תהיינה בנות ישראל פרוצות ותצא כוונת קלקולה לפועל; (ג) 'כיון שהוא עשה שלא כהוגן, לעשות כנגד בית דין ולהתחזק בדיניהם [של הערכאות] כנגד תורתינו הקדושה, לפיכך יעשה בו כהוגן, ואפילו כנס – יוציא'. השווה את תשובת הרמב"ם בעניין נטען על שפחה (למעלה, פרק ראשון, ליד ציון הערה 21), שהתיר במקרה מקביל לזה של הרדב"ז, לשאת אותה. בשו"ת הרדב"ז, חלק ד, סימן אלף שנו [רפן], דן במי שגירש את אשתו על מנת שלא תינשא לפלוני, שמחמתו גירש את אשתו, שנטען עליה, ועתה הלך אותו אדם ונשא אותה בערכאות. ונשאל הרדב"ז, אם לומר לבעלה הקודם שיגרש אותה שוב בלא תנאי כדי להציל את הבעל השני מהחטא החמור של ביאת אשת איש. והשיב: 'לא נתיר לו אנחנו איסור הקל כדי שלא יעבור על איסור חמור. ואדרבא, הלעיטהו לרשע וימות [על פי בבא קמא סט ע"א]'. יש להעיר שכאן לא יעבור הראשון על שום איסור בכך שיגרש אותה, והשאלה היא רק האם ראוי לעשות מעשה (מותר) שיקטין את חומרת העברה שהעבריינין עובר.

²³ וראה מכתב לחזקיהו (מדיני), חלק א, חידושי מסכת עירובין, דף לה, טור ג, ד"ה רבי סבר, שדן בשאלה: כיצד מתיישבים דברי הרדב"ז עם הדעה שהפרשה שלא מן המוקף היא מדאורייתא? הרי לפי דעה זו עולה שדברי הגמרא (עירובין לב ע"ב) שנוח לו לחבר לעבור עברה קלה כדי שלא יעבור עם הארץ איסור חמור, האמורים בהפרשה שלא מן המוקף, אמורים אפילו באיסור דאורייתא, כשהיא מצווה קלה

ואם אינו רגיל, וקרוב הדבר שישמע, ממשיכין אותו בדברים עד שישוב מעט מעט, ואין ממהרין להענישו מפני התקלה. וכן כל כיוצא בזה. והכל לפי ראות עיני הדיין המנהיג, ובלבד שיהיו כל מעשיו לשם שמים'. כלומר, יש להשאיר שיקול דעת לשופט להתחשב בנסיבות המיוחדות של כל עברייין.

3. ר' יאיר חיים בכרך²⁴, בעל 'חוות יאיר', דן²⁵ במי שפקר ביין נסך, ו'בקשו הקהל לעונשו בממוץ, ולעשות כרוז עליו', אבל רבם מזה בידם מחשש שיתפקר העברייין יותר, ויאכל גם דבר איסור, וימיר דתו, ויהיה הקולר תלוי בצואר הקהל שהביאוהו לידי כך. תחילה הוא מביא אסמכתאות אחדות לאשש את פסקו של הרב שלא להעניש אותו:

א. הרמב"ם פסק²⁶, וכך הובא גם בשולחן ערוך²⁷, שאין העדים ובעלי הדין עומדים בשעת הדין המשפטי, משום 'שאינ בנו כוח להעמיד משפטי הדת על תילם'.

ב. הרמ"א, בשולחן ערוך, בסוף הלכות נידוי וחרם²⁸, הסתמך על פסקו של המהרי"ו²⁹, ר' יעקב ווייל³⁰, וכתב: 'לכן נהגו להקל מלמחות בעוברי עברה, שיש לחוש שיהיו עומדין על גופינו ומאודינו'³¹.

יותר; ואם כן גם הרדב"ז היה צריך להתיר בנידונו את האיסור הקל, כדי למנוע איסור חמור.

²⁴ שצ"ח (1638) – תס"ב (1702). נולד בלייפניק (מוראביה), ושימש כרב בקובלנץ, מגנצא וורמייזא. מחכמי אשכנז המובהקים. מפורסמים חיבוריו שו"ת 'חוות יאיר' ו'חוט השני'. לאחרונה נדפס חיבורו 'מקור חיים' על שולחן ערוך, אורה חיים.

²⁵ שו"ת חוות יאיר, סימן קמא.

²⁶ רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק כא, הלכה ה.

²⁷ שולחן ערוך, חושן משפט, סימן יז, סעיף ג. וראה נ' רקובר, 'פרקים בסדרי הדין הפילי במשפט העברי', הפרקליט יח (תשכ"ב), פרק טז, עמ' 320.

²⁸ הגהת הרמ"א, שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלד, סעיף מח.

²⁹ מחכמי אשכנז במאה ה'ט"ו לספירה הנהוגה. שימש ברבנות בנירנברג, אויגסבורג וארפורט. נפטר בשנת ר"י (1450).

³⁰ שו"ת מהרי"ו, סימן קנז.

³¹ והשווה הגהת הרמ"א לשולחן ערוך, חושן משפט, סימן יב, סעיף א: 'ויש מי שכתב, שמכל מקום נוהגין עכשו שלא למחות בעוברי עבירה, משום שיש סכנה בדבר שלא ימסרנו למלכות (מהר"י בתשובה סימן קנז)'. וראה שו"ת דעת כהן,

ג. גם אמרו חז"ל במסכת סוטה³²: 'לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת, לא כיהושע בן פרחיה וגו'. וברוב דפוסים לא נדפס המאורע, מפני הסכנה³³.

ד. ועוד אמרו: נוח שיעבור חבר עברה קלה, כדי שלא יעבור עם הארץ עברה חמורה³⁴.

ה. באיסור שאינו מפורש בתורה, אומרים³⁵: 'מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין', אף שהתוכחה היא מצות עשה מן התורה. מכל אלה, יש ללמוד שראוי לנו 'לצאת קצת מגדר הדת, מחשש קלקול חברינו בקלקולא רבה, אף שכבר התחיל בקלקלה, ואכל שום, וריחו נודף'.

אבל בהמשך דבריו, אומר בעל 'חוות יאיר', שאם נדייק היטב, נמצא שהרב לא צדק בהוראתו. אדרבה, נאה היה לו ללבוש קנאת ה' צבאות, לנדותו ולענושו, עד כי יבוא לקבל תשובה, ולא יוסף סרה. ואם נחשוש לזה, חס ושלום יוסיפו בני עוולה לעשות איש הישר בעיניו. זאת ועוד. הדבר עלול לגרור אחריו גם הטלת מורא על השופט: 'גם הדיין יחוש לגיזום ולחשש כזה, ולא יצדיק צדיק וירשיע רשע, לאשר חמוץ ולהשליך טרף משיני רשעים, ותושלך אמת ארצה, ומשפטי ה' בטלים'. ועתה הוא מתמודד עם האסמכתאות, התומכות לכאורה באי-הענשה;

סימן קצנ, שמוכיח סכנת ממון נחשבת לסכנה. ושם הוא משיג על מה שכתב בכור שור, סוטה מז ע"ב, שמדובר דווקא במקום שהנזק הוא ודאי. ושם כתב, שבמקום שפטור מלמחות, קל וחומר שפטור מלהעניש, 'לעולם חיוב המחאה, קודם שנעשה החטא, דיש בו אפרושי מאיסורא, הוא חמור הרבה מחיוב העונש על חטא שכבר עבר'. לדעתו, אין להעניש כשיש אונס ממון. וראה ברכת אליהו, על ביאור הגר"א לשולחן ערוך, שם, ס"ק ד.

³² סוטה מז ע"א.

³³ לפנינו בדפוס: 'שדחפו לאחד מתלמידיו בשתי ידיו'. וראה דקדוקי סופרים השלם, סוטה שם: 'שדחפו לישו הנוצרי בשתי ידיו'. וכן ראה שם הוספות אחרות בעניין ישו.

³⁴ עירובין לב ע"ב. ראה על כך למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 52.

³⁵ שבת קמח ע"ב.

ונביא את דבריו לפי סדר האסמכתאות שהובאו למעלה בדבריו
כתימוכין לאי-הענשה:

א. מה שאמרו, לעניין אי-העמדתם של העדים ובעלי הדין בשעת
המשפט, שאין בנו כוח להעמיד משפטי הדת על תלם, אין בזה ביטול
מצווה כלל, כי החובה להעמדתם אינה אלא אסמכתה ומדרבנן, כמו
שכתב הסמ"ע³⁶.

ב. אשר לפסקו של מהר"י ווייל, שנהגו שלא למחות בעוברי עברה,
כשיש חשש שיהיו עומדים על גופנו ומאודנו, 'טעמו בצידו, מפני חשש
סכנה של המוחים [כל שכן של הציבור]³⁷, לא מחשש קלקולם של בעלי
עברה'.

ג. ומה שאמרו: 'לא כיהושע בן פרחיה' וכו', היינו 'מפני שהגדיל
לעשות עמו, להחרימו בפרסום גדול, ולא היה חייב נידוי בהוא
עובדא, שאמר: הוא אכסניא עיניה טרוטות. מה שאין כן באם פשע
בן ישראל, באופן שחייב על כך ממון או מלקות או נידוי, אין למנוע
כלל מחשש שיוסיף ויגדל עון לזו חס ושלום מדין ודת תורתנו'.

ד. אשר להלכה האומרת, כי נוח לו לחבר לעבור עברה קלה, כדי
שלא יעבור עם הארץ עברה חמורה, אין אומרים כן, אלא כשהלה לא
פשע³⁸.

ה. ומה שאמרו: 'מוטב שיהיו שוגגין' וכו', הוא כשחברו אינו פושע,
אלא שוגג. ועוד. מאחר שהמוכיח יודע שהלה לא יקבל תוכחה, ממילא
אין מצווה להוכיחו, 'כי תכלית התוכחה הוא להחזיר חבירו למוטב'.
ולאחר שדחה אותן ראיות, שאפשר היה לכאורה להסתמך עליהן,
שלא להעניש את העבריינן, מוסיף בעל 'חוות יאיר' אסמכתאות אחרות,
שיש להעניש אותו:

א. מציינים כרם רבעי, כדי להציל אחרים שלא יאכלו ממנו, דווקא
בשביעית, שהכול הפקר; מה שאין כן בכל השנה, שאין צורך להזהירו

³⁶ סמ"ע, שולחן ערוך, חושן משפט, סימן יב, ס"ק ה.

³⁷ עיין שו"ת מהר"ם מלובלין, סימן קלח.

³⁸ ראה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 64.

ולהודיעו שיש באכילת פרי פלוני עברה, מפני שבלאו הכי, יש באכילת הפרי עברה של גזל, 'הלעיטהו לרשע וימות'³⁹.

ב. מעולם לא חשו סנהדרין שמא העונשת העבריינים תרבה בעלי עברה, ועל הממעטים להעניש אמרו⁴⁰: אף הם מרבים שופכי דמים בישראל. והרי בן אישה ישראלית יצא מבית דינו של משה מחויב, עמד וגידף⁴¹, ולא חששו לכך.

ג. לפני שמקבלים גר, מאיימים עליו ומודיעים לו שפלות וגלות ישראל, שאם יפרוש – יפרוש, משום ש'קשים גרים לישראל' וכו'⁴². שמע מינה, חוששים לתקנת הכלל אף אם היא נגד תקנת היחיד המבקש להתגייר.

ד. עוד אמרו חכמים על הגרים: מפני מה הזהירה תורה בכ"ד מקומות על אונאת הגר? מפני שסורו רע⁴³. היינו, יש סכנה שיחזור לסורו. ומכל מקום אמרה התורה: 'משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח' (ויקרא כד, כב), והיא מטילה על הגר את כל החובות המוטלות על ישראל, ולא חששה פן יחזור לסורו בשל כך. וכך לענייננו, אנו נעשה 'כדין וכדת תורתנו', ולא נחוש לקלקול האדם המקולקל שפשע, אף אילו הייתה זו שאלה של יחיד נגד יחיד. 'כל שכן כשיש חשש קלקול הנשואים, אשר עיקר העונש הרשע מכוון לזה', כמו שאמרה התורה כמה פעמים: 'והנשואים ישמעו ויראו' (דברים יט, כ).

ה. על שאלה כזאת, אמרו חז"ל⁴⁴, שאין בית הדין רשאי למחול על עברתו של זקן ממרא, כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל, 'אף שוודאי אין עברה במחילתן'.

³⁹ ראה בבא קמא סט ע"א. לביורורים נוספים בעניין 'הלעיטהו לרשע', ראה גם בתשובתו, סימן קמב. וכן ראה למעלה, פרק ראשון, הערה 29, ולמעלה, הערה 22.

⁴⁰ משנה, מכות א, י.

⁴¹ ראה רש"י, ויקרא כד, י.

⁴² ראה יבמות מז ע"ב. על הראיה משם ראה: הרב יונה פודור, 'שמאל דוחה וימין מקרבת', תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 106, הערה 9.

⁴³ ראה בבא מציעא נט ע"ב, ושם: 'בל"ו מקומות, ואמרי לה במ"ו מקומות'; ואילו בתוספות, קידושין ע ע"ב, ד"ה קשים: 'בכ"ד מקומות'.

⁴⁴ ראה סנהדרין פח ע"ב.

ו. אנו צריכים לחוש הרבה לקלקול הדור, 'אף להמית נפש נקי מדין שנעשה בו, כמו שאמרנו⁴⁵, שאחד רכב על הסוס בשבת וסקלוהו, מפני שהשעה הייתה צריכה לכך; כל שכן, שלא נצא חוץ מקו המשפט, מחשש קלקול המקולקל שפשע'.

ז. בראש מסכת שבת⁴⁶, שואל התלמוד: 'וכי אומרים לאדם: חטא בשביל שיזכה חברך?!'; ופירשו התוספות⁴⁷, היינו משום שחברו פשע, אף כי רדיית הפת אינה אלא איסור דרבנן. אף כאן יש להעניש את מי שפשע, ולא לחטוא באי-הענשה במטרה למנוע מן הפושע הידרדרות בחטא.

לאחר מכן מסתמך בעל 'חוות יאיר' על פסקו של הרמ"א, שמקורו בדברי ר' ישראל איסרליין, שיש לנדות אפילו כשיש לחוש שעל ידי כך יצא לתרבות רעה. ואף שלכאורה פסק הרמ"א הוא בגדר 'שטר ששוברו עמו', שהרי הט"ז השיג על פסק הרמ"א, אין הדבר כן, משום שאפשר לדחות את השגתו של הט"ז. והוא מקדים דברי התנצלות על דחיית דבריו: 'אף כי קטני הרב בעל "טורי זהב" עבה ממתני, וכד ניים ושכיב דעתיה צילא טפי מכד שתינא רביעית חמרא ואכילנא בישראל דתורא [=וכשהוא ישן דעתו צלולה יותר מכשאני שותה רביעית יין ואוכל בשר שור⁴⁸], מכל מקום יש בי כח להשיג כדי להציל ולסתור על מנת לבנות, ולטעון על מנת לפרוק, ולהעמיד דברי "אגודה" ומהרא"י ורמ"א'. וכך הוא סותר את ראיותיו של הט"ז:

א. על הראיה מדברי רבי, הוא אומר, שמה שדחה הט"ז, שרבי בנבואתו משמיע לנו רק שנבואתו אמת, אין לנו דוחק גדול מזה הן מסברא הן מגמרא (כפי שהוא מפרש שם). אמנם בהמשך דבריו, הוא מפקפק בראיית ה'אגודה' מן המעשה ברבי: 'אף כי באמת לדעתי, מגמרא דמייתי "אגודה" אין ראייה, דהש"ס אשמעינן דברי נבואת רבי

⁴⁵ סנהדרין מו ע"א.

⁴⁶ שבת ד ע"א.

⁴⁷ תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי.

⁴⁸ על פי בבא קמא עב ע"א.

בשעת מותו, על דרך "תוסף רוחם יגועון"⁴⁹. וכי גרע הא מילתא מכמה מעשיות וסיפורי הגדה משבחי חכמינו ז"ל, דאיתא בגמרא? וכל שכן דדוחק לומר דרבי גופיה קא משמע לן דין חדש תוך נבואתו... ועוד נראה, דאם היה לנו מקום לומר, דקא משמע לן הש"ס או רבי דין חדש, היה לנו יותר ויותר לומר דאשמעינן דלא יפה עשה רב אחא שהחרימם, דחזי מה סליק בהו. וקא משמע לן רבי, דיש לחוש להמרה במקום דיש חשש, כמו בההוא עובדא שחיללו שבת בפרהסיא... ומכל מקום מה שכתבנו לקיום דברי "אגודה" נראה לפי עניות דעתנו אמת ונכון. ואין זה לומר דרב אחא לא יפה עשה, דלא עדיף מכן פרחיה⁵⁰.

ב. אשר לראיית הט"ז מן הנמכר לעבודה זרה, 'אין בו נדנוד ראייה'. שוודאי 'מי שיכול להוציא מומר כזה כופר בייחוד ובבורא עולם מידם'⁵¹, מצוה רבה עשה, שאין במעשהו נגד הדת. גם הנמכר, מפני

⁴⁹ תהלים קד, כט. הוא מפרש את הפסוק באופן מליצי, כאומר שבשעת גויעת אדם, יש תוספת לרוחו. פירוש מליצי זה מופיע גם בבני יששכר, ניסן, יב, יא.

⁵⁰ וראה השגתו של ר"י עמדין, שו"ת שאילת יעבץ, חלק א, סימן עט (תשובתו נדפסה ברובה גם בשו"ת שתי הלחם, לר"מ חאגיז, סימן לא), על סיום דבריו של ר"י בכרך: 'גם בסוף התשובה שם, בשטה אחרונה, סותר דברי עצמו. כי אחר שהשיב הרב על הט"ז... חזר ואמר כלשון הזה... והרי זה עולה כדעת הט"ז, אשר כבר דחה בשתי ימים'.

בשאלת יעבץ, שם, נוסף מיד אחר כך משפט (שאינו מופיע בנוסח שנדפס בשתי הלחם, שם), שבו הוא מתרעם על ר"מ חאגיז ש'גנב' את דבריו: 'זהרמ"ח גנובי גנב מדברי אלה, כב' הלחם שלו, תוך אגרתו שכתב להר"י פינטשוב, אחר שחקר ודרש אותי'. וכוונתו כנראה למה שכתב ר' יעקב ב"ר צבי הירש מפינטשוב, בסוף תשובתו: 'זוה שכתב [בעל 'חוות יאיר'] בשיטה אחרונה, אין לו שחר כלל, כמו שכתב האדון מעלת כבוד תורתו'. וראה נ' רקובר, זכות היוצרים במקורות היהודיים, ירושלים תשנ"א, עמ' 41, על הקפדתו של ר' יעקב עמדין בעניין אמירת דבר בשם אומרו.

⁵¹ וראה השגתו של ר' יעקב עמדין, שו"ת שאילת יעבץ, שם: 'דלפום ריהטיה לא דכיר מר מאי דפירש רש"י בהא בחומש ובגמרא'. הוא מתכוון לרש"י, ויקרא כה, מז, ולרש"י, קידושין כ ע"ב (ד"ה זה), המפרש שמדובר שנמכר לעבודה זרה להיות חוטב עצים ושואב מים, ולא להיות כומר.

דחקו נמכר', והוא רוצה לחזור לדת, ולכן אמרה תורה: 'גאולה תהיה לו' (ויקרא כה, מח).

ג. אשר להסתמכות הט"ז על תשובתו של מהר"י מינץ, אומר המשיב כי מהר"י מינץ מדבר במקום שיש חשש לחטא של רבים, והרי אפילו לשם קיום מצווה של רבים מותר לעבור עברה, כמו שחרור עבד⁵². ועוד. אצל מהר"י מינץ היה גם חשש להמרת דת של שתי נפשות, ואף שתי נפשות נקראות רבים.

הצטרפותו של בעל 'חוות יאיר' למתנגדי הט"ז נתנה כמובן משקל רב לדברי המצדדים בדעת הרמ"א⁵³. מכל מקום נימוקיו השונים שימשו נושא לדיון אצל כל מי שעסק בשאלה זו מכאן ואילך.

התכתבות ענפה בשאלה: האם יש להימנע מלהעניש, כשיש חשש שישתמד העבריין? מובאת בספר 'פחד יצחק'⁵⁴. ומאחר שהחכמים דנים שם גם בשאלת הטלת עונש שכתוצאה ממנו ייענשו ילדים קטנים, שאינם בני-עונשין, ראוי הדבר, לפני שנביא את דבריהם של המשיבים, שנציע תחילה שני עניינים המהווים אחדים מן הצירים שסביבם התנהלו הדיונים של המשיבים שב'פחד יצחק': האחד הוא, תשובת רב פלטוי גאון בעניין הוצאת ילדים מבית הספר כסנקציה נגד אביהם, כיוון שאינו מציית לדין; והשני הוא, דעת הרמב"ם בעניין ענישת הטף באנשי עיר הנידחת. כמו כן, נרחיב את הדיון במקורות הנוספים הנוגעים להענשה של אחד בשל חטאו של אחר.

⁵² ראה למעלה, פרק שישי, הערה 112.

⁵³ וראה, למשל, תשובתו של ר' יעקב עמדין, שם, שאין לחוש לדברי הט"ז, שהרי בעל 'חוות יאיר' 'מחי לה מאה עוכלי בעוכלא' (על פי כתובות נג ע"א; היינו, 'היכו בה מאה פטישים'). ואף כי השיג על דברים אחדים שבאותה התשובה, וכי 'על כן אי אפשר לעמוד על אופיה של מסקנתו ותכלית דעתו באותה תשובה, עמקו מחשבותיו', מכל מקום הוא מסכים עם דבריו, בקיום דעת ה'אגודה', 'שאם אתה אומר כן, לקתה מדת הדין, חס ושלוש יצא משפט מעוקל, ותפשה המספחת בעזיבת בייעור הרע, והשאר המקולקל'. וראה להלן, ליד ציון הערה 328.

⁵⁴ פחד יצחק, ערך 'גילוי עריות'.

הוצאת ילד מבית הספר כסנקציה נגד האב תשובת רב פלטוי גאון

שאלת הענשת ילד בשל חטאו של אביו, יש לדון בה מכמה צדדים. בדברינו כאן אנו מבקשים להתרכז בתשובת רב פלטוי גאון⁵⁵ בעניין חרם ושמטא. בתשובה זו מונה רב פלטוי סנקציות אחדות בכתב החרם כנגד מי שאינו מציית לדין, ובהן הסנקציה שלא ללמד את בנו של המוחרם, כאמצעי לאילוצו למלא אחר צו בית הדין.

תשובת רב פלטוי גאון מובאת בקובץ תשובות הגאונים 'שערי צדק', וזה לשונה⁵⁶: 'וששאלתם: חרם ושמטא דבר אחד הוא או לא? איזה חרם ואיזהו שמטא? שמטא היא נדוי שמנדין אותו, וכותבין עליו פתיחא. לאחר שמנדין אותו ל' יום, ואין חוזר במה שהיה בידו, כותבין עליו חרם, ומוציאין אותו מכלל ישראל. ומהאחרמתא⁵⁷ כך כותבין: "פלוגי בן פלוני. לחכמים וראשי כניסיות וזקנים ולבררין ופרנסי כניסיות, שלומכם ירבה. מודיעין אנו אתכם, פלוני בן פלוני יש עליו ממון מפלוני, וחטכנו עליו את הדין ולא קבל, או עבר עברה פלונית⁵⁸, ונדינו אותו ל' יום, ולא חזר, ולא תבע להתירו מן הנידוי, צוינו והחרמנו אותו על פתח בית דין. אף אתם כשמגיעין אצלכם פתחא

⁵⁵ גאון פומבדיתא בשנים ד"א תר"ב (842) – ד"א תרי"ח (858). וראה דוד רוזנטל, 'לתולדות רב פלטוי גאון ומקומו במסורת ההלכה', שנתון המשפט העברי יא – יב (תשמ"ד – תשמ"ו), עמ' 589.

⁵⁶ תשובות הגאונים, שערי צדק, חלק ד, שער ה, סימן יד (עמ' קכו, במהדורת ירושלים תשכ"ו) = תשובות הגאונים, ליק, סימן י (ובהערות ר' שלמה באבער, שם, השווה לנוסח שב'שערי צדק'). כן מובאת התשובה בתשובות רב פלטוי, שפרסם מ"צ ווייס, 'שרידים מהגניזה', ספר היובל לבית המדרש לרבנים בבודפשט, תרפ"ח, עמ' פז = אוצר הגאונים למסכת משקין, התשובות, סימן כט, עמ' 17; ובספר ארחות חיים, חלק שני, הלכות שבועות ונדרים, סימן יז (עמ' 504, במהדורת ברלין תרס"ב); ובשו"ת הריב"ש, סימן קעג.

וראה ש' אסף, העונשין אחרי חתימת התלמוד, ירושלים תרפ"ב, עמ' 49 – 51.

⁵⁷ בתשובות הגאונים, ליק: 'ומה היא אחרמתא'.

⁵⁸ שם, נוסף: 'ודנינו אותו ולא קבל'.

ואחרמתא דא, תחרימו ונדו אותו כל יום תמיד, והכריזו עליו שפתו פת כותיים, ויינו יין נסך, ופירותיו טבלים, וספריו ספרי קוסמים, וחתכו ציצית שלו, ועקרו מזונותיו⁵⁹, ואל תתפללו עמו, ואל תמולו לו בן⁶⁰, ואל ילמדו את בניו בבתי הכניסיות, ואל תקברו לו מתו, ואל תכניסו אותו לא בחבורת מצוה ולא לחבורת רשות, ושטפו כוס אחריו, ונהגו בו מנהג בזיון ומנהג גויים. ואמרו חכמים⁶¹: מנודה – שונה ושונין לו, נשכר ונשכרין לו; מוחרם – לא שונה ולא שונין לו, לא נשכר ולא נשכרין לו.

לענייננו חשובים דבריו: 'ואל תמולו לו בן, ואל ילמדו את בניו בבתי הכניסיות'. במקור מקביל מובאת בשם רב פלטוי תוספת, ולפיה יש להוציא את אשתו מבית הכנסת⁶²: 'כתב⁶³ הרי"ף ז"ל⁶⁴ בשם רב פלטוי

⁵⁹ שם: 'מזוזות'.

⁶⁰ ראה שו"ת מחנה חיים, לר' חיים סופר, חלק ב, חושן משפט, סימן ד, שהביא ראה למנהג ש'נהגו בני ישראל למנוע עצמם שלא למול בן רשע מפורסם' ממדרש עשרת הדברות, בר' עקיבא, שפגש באדם שסיפר לו שהוא חטא ומת, ועכשו מענישים אותו. וכששאל אותו ר' עקיבא, אם יש לו בן, השיב לו: 'בן אחד נולד לי לאחר מיתתי, ונמנעו ישראל למולו'.

⁶¹ מועד קטן טו ע"א.

⁶² על גירוש מבית הכנסת כאמצעי ענישה, ראה ש' אסף, העונשין אחרי חתימת התלמוד, ירושלים תרפ"ב, עמ' 37–38.

⁶³ נימוקי יוסף, בבא קמא, פרק עשירי (לט ע"ב בדפי הרי"ף).

ובשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רמד, נשאל על 'מנהג באלו הארצות', שמנדין אותו 'שלא יזמן בג', ולא יתפלל בעשרה, ולא יקברו לו מת, ואפילו היה מת קטן או שנולד אחר הנדוי, לא ימולו לו בן'. ונשאל: האם יהיה זה כנשבע לבטל את המצווה (שאו השבועה אינה חלה)? והשיב: 'כל שכוללים דברים המותרים עם דברים האסורים, כגון אלו, השבועה חלה על דבר מצוה כברשות (שבועות כג ע"ב)'. ועוד, ש'למגדר מילתא בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה לעשות סייג'. תשובה זו הובאה להלכה על ידי המחבר בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלד, סעיף י. וראה: שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סימן רכא; שו"ת יד אלעזר, סימן קז. וראה להלן, ליד ציון הערה 275.

⁶⁴ הדברים מובאים בשם הרי"ף גם ברכנו ירוחם, מישרים, נתיב א, חלק יב: 'כתב רב אלפס בהגוזל בתרא: 'ששאלתם: פתיחא היכי דמיא?' וכו'.

גאון... ואל תמולו לו בן, ואל תקברו לו מת, והוציאו בניו מבית הספר ואשתו מבית הכנסת, עד שיקבל עליו את הדין'.

מהרש"ל⁶⁵, ר' שלמה לוריא, בחיבורו 'ים של שלמה'⁶⁶, השיג על דברי רב פלטוי גאון. תחילה הוא מביא מדברי 'נימוקי יוסף' את תשובת רב פלטוי, והוא משיג על דברים אלה מכמה צדדים, ולאחר מכן הוא מוסיף: 'ועוד ראיתי דברים תמוהים בהאי תשובה דר' פלטוי גאון, שכתב: "מוציאין התינוק מבית הספר". חלילה, במה שכל העולם אינו מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות⁶⁷ – נבטל?! בשלמא מילה, שעיקר המצוה תלוי באב⁶⁸, והוא כבודו, וכן לקבור את מתו, עליו מוטל שלא להלין, והוא כבודו – כופין אותו באלו, עד שיקבל עליו תשובה, ואחר כך מלין וקוברין⁶⁹. [אבל] בתלמוד תורה של תינוקות, שאין לו תשלומין, ועליו נאמר⁷⁰: "אם תעזבני יום – יומים אעזבך", פשיטא ופשיטא דלית טעמא להאי מילתא'.

לאחר מכן משיג מהרש"ל גם על הוצאת האישה מבית הכנסת, ואומר: 'לא נהירא, אם הוא חטא, מה היא חטאה? אשת עכן לא נענשה בחרם של כל קהל ישראל, אלא העמידה לאיים עליו⁷¹. קל וחומר בנדון

⁶⁵ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, הערה 85.

⁶⁶ ים של שלמה, בבא קמא, פרק י, סימן יג.

⁶⁷ ראה שבת קיט ע"ב.

⁶⁸ קידושין כט ע"א.

⁶⁹ וראה שו"ת הר"ף, מהדורת לייטער, סימן רפא, שנשאל במי שהחרימוהו הקהל, והתנו שלא ימולו את בנו, ולא יקברו את מתו. והשיב שחייבים הקהל למול את בנו ולקבור אותו. וצ"ע לתשובה זו, ר' ברוך תאומים פרנקל, בהגהות אמרי ברוך, שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלד, סעיף ו. וראה שו"ת מחנה חיים, חלק ב, חושן משפט, סימן ד, שמתמך גם על תשובה זו לביסוס דבריו, שלאחר מיתת האב, ודאי שיש למול את הבן.

⁷⁰ ראה ספרי, פרשת עקב, יא, פסקא מח (עמ' 112 במהדורת פינקלשטיין): 'וכתוב במגילת חריסים: "יום תעזבני, יומים אעזבך"' (וראה הערת המהדיר, שם). וראה ירושלמי, ברכות, פרק ט, סוף הלכה ד: 'אמר רבי שמעון בן לקיש: במגילת חסידים מצאו כתיב: "יום תעזבני, יומים אעזבך"'. הנוסח 'אם תעזבני וכו' נעשה שגור, כנראה, משום שזה הנוסח ברש"י, דברים יג, יא.

⁷¹ ראה להלן, ליד ציון הערה 127.

זה, שלא לבייש בת ישראל'. והוא מסיים: 'כמדומה שלא יצאו אותם שני דברים מפי הגאון', והוא פוסק שאין להוציא את האישה מבית הכנסת ולא את בניו מבית המדרש.

יש לעמוד על ההבדל בין נימוקיו של מהרש"ל: נימוקו שלא להוציא את האישה מבית הכנסת הוא משום: 'אם הוא חטא, מה היא חטאה?'; ואילו נימוקו שלא להוציא את התינוק מבית הספר, אינו משום שהתינוק לא חטא, אלא משום שהעולם מתקיים בהבל פיהם של התינוקות. אשר לנימוקו שאין להעניש את האישה על חטא שלא חטאה, ראוי לציין כי מהרש"ל נתן טעם דומה לכך באחת מתשובותיו⁷², כשדן בעניין הגדת עדות שלא בפני בעל דין, כשבעל הדין הוא אלים⁷³. תשובת רב פלטוי גאון הובאה להלכה על ידי הרמ"א בהגהתו לשולחן ערוך⁷⁴: 'ויש רשות לבית דין להחמיר עליו, שלא ימולו בניו,

⁷² שו"ת מהרש"ל, סימן לג = שו"ת הרמ"א, סימן יג. ראה בעניין זה, ג' רקובר, שלטון החוק בישראל, ירושלים תשמ"ט, שער רביעי: אלים בהליך השיפוט, עמ' 129-134.

⁷³ הנידון היה אישה בעלת דין, שהיא עצמה אינה אלימה, אלא אביה הוא האלים. ועל כך כתב מהרש"ל, כי לא ייתכן שתיגרע זכות הבת בגלל אביה: 'אלא שתמה אני על הגאונים, איך הושבו חכמים אחור? והיה להם להשיב: נהי דהוי אַלם [=אלים], מכל מקום "אבות יאכלו בוסר" וגו' [ושני בנים תקחינה? !] [יחזקאל יח, ב]. הלא עיקר דינא דגבינן עדות שלא בפני אלם, היינו מקור חוצבו מהאי עובדא דמרי בר איסק [כתובות כז ע"ב; בבא מציעא לט ע"ב], דאתא ליה אחא מבי חוזאה כו', א"ל מרי בר איסק לרב חסדא: וכי דינא הכי? המוציא מחבירו עליו הראיה. וא"ל רב חסדא: הכי דייננא לך ולכולהו אלמי דכוותיך. משמע דמקלינן גבי אלם למעבד ליה נגד דת תורתנו, והוא הדין למגבי עדות שלא בפניו. ומה שיש רוצים לדקדק מהאי עובדא איפכא, כבר ביארתי יפה לשם בחיבורי [ים של שלמה, כתובות, פרק ב, סימן נב]. אלמא דעיקר דינא דאלם - משום קנסא. ואם כן, אי קנסינן ליה לאב, למה נקנסו לבניו? וכזו לא אשכחן לא בתורה ולא במשנה ולא בתלמוד'.

וראה שו"ת דעת כהן, סימן קצג, המבקש ליישב את תשובת רב פלטוי בשיש חילול שם שמים בפרהסיא, שלדבריו באופן זה אפשר לענוש נקיים, אם השעה צריכה לכך. ראה על כך להלן, ליד ציוני הערות 174, 282 ובהערה 282.
⁷⁴ הגהת הרמ"א, שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלד, סעיף ו. וכבר דנו חכמים

ושלא יקבר אם ימות, ולגרש את בניו מבית הספר ואשתו מבית הכנסת, עד שיקבל עליו הדין'.

הט"ז⁷⁵ מביא את דברי מהרש"ל, אבל מסתייג מהם: 'ויש לתמוה על תמיהתו. לפי דעתו, היה לו יותר לתמוה על שלא יקברו לו מתו: אם הוא חטא, אותו נפש מה חטאה, שתהא מוטלת בבזיון?! וכמו שכתב הטור [יורה דעה], סימן שמא, דבזיוני דכולי חיי הוא'.

ומכאן מסיק הט"ז שרב פלטוי גאון מדבר רק בבניו הקטנים, 'שאינ בהם זכות מצד עצמן עדיין, אלא תלויים ועומדים בזכות של אביהם'⁷⁶, אותם יש רשות לעכב הקבורה, אבל לא גדולים שהם בני קבולי שכר או עונש מצד עצמם. ומזה הטעם נתן הגאון רשות גם כן לגרש בניו מבית הספר, והיינו הקטנים. אבל באשתו ודאי אין שום טעם לבזותה, דהיא "עולה עמו ואינה יורדת עמו"⁷⁷. כן נראה לעניות דעתי'. כלומר, הט"ז מסכים כנראה לדינו של הגאון בבניו הקטנים של העברייני, אבל אינו מסכים לדינו של הגאון באשת העברייני⁷⁸.

בשאלה: מפני מה ראה הרמ"א להוסיף הגהה זו? שהרי פסק המחבר, בסעיף י, שאם ראו בית דין לנדות שלא יקברו לו מת ולא ימולו לו בן, רשאים הם (על פי תשובת הרשב"א – ראה למעלה, הערה 63). וראה על כך: ש"ך, שם, ס"ק כ; שו"ת עדות ביהוסף (אלמושיניו), חלק א, סימן לה; שו"ת אבני צדק (טייטלבוים), יורה דעה, סימן קמד; שו"ת מחנה חיים, חלק ב, חושן משפט, סימן ד; שו"ת יד אלעזר, סימן קז.

⁷⁵ ט"ז, יורה דעה, סימן שלד, ס"ק ג.

⁷⁶ וראה רמב"ם, הלכות תשובה, פרק ו, הלכה א; יובא להלן, ליד ציון הערה 115.

⁷⁷ כתובות מח ע"א.

⁷⁸ וראה שו"ת שבות יעקב, חלק ג, סימן צז, שנשאל: האם ראוי לעכב חליצה של בתו של מי שראוי לנידוי, עד שיקבל האב על עצמו לציית לקהל ולבית הדין? והשיב: 'אף דנראה לי דאין לנו לזוז, אפילו זיו כל שהוא, מפסק הבית יוסף בשולחן ערוך ורמ"א, ואחריהם אנו נמשכין, ודלא כמהרש"ל, מכל מקום, הבו דלא לוסיף עלה, לעכב בתו מן החליצה, והיא כבר נסתלקה מרשות אביה ביום חתונתה, ולעגן אותה בחנם, אשר כבר חששו חכמי הש"ס וכל ראשונים ואחרונים לתקנות עגונות, ובפרט לעכב מצוה של החלוץ, שאין לו שום שייכות עם המוחרם'. הרי שלא הספיק לו, לבעל 'שבות יעקב', הטעם שכבר נסתלקה הבת מרשות אביה ביום חתונתה,

כיצד פסקו חכמים במחלוקת זו? נטיית החכמים היא לדעת הרמ"א, שאימץ את הלכת רב פלטוי; ולא לדעת מהרש"ל, שהשיג עליו. ר' יוסף אלמושנינו⁷⁹ מאשש את פסקו של רב פלטוי⁸⁰. אף על פי שאפשר היה לומר שר' יוסף קארו אינו סובר כן, שהרי לא הביא את דבריו בשולחן ערוך⁸¹, סבור ר' יוסף אלמושנינו שאין לפסוק כדעת מהרש"ל אלא כדעת רב פלטוי. אשר לקושיית מהרש"ל: איך ייתכן לבטל הבל פיהם של תינוקות שהעולם נשען עליו? הוא אומר, שאין זו קושיא, משום שפעמים ביטול התורה הוא קיומה: 'כמו שאמרו: מכין ועונשין וחובשין לעבור על הדת. ולא שהדין כך, אלא לפי צורך השעה... אפילו לבטל כל ישראל מלמוד בתורה. והרי מצינו ליהושע שביטל תלמוד תורה של ישראל לצורך המלחמה. ואף על גב שהמלאך התריז בו, לא מן השם הזה, אלא בעבור שלא למד בלילה⁸², שאז לא היו נלחמים'.

ואת דברי מהרש"ל, שבוודאי הרי"ף לא כתב דברים אלו, דוחה ר' יוסף אלמושנינו בתוקף: 'שרי ליה מאריה [=ימחל לו רבו (ה')]. דה"נמוקי יוסף" עמוק מי ימצאנו, ונימוקו עמו, והלכה כמותו בכל מקום שדברו בו חכמים, וגאון אחרונים הוא, ולא יתכן שלא נפק ודק ואשכח שהרי"ף חתום עלה... והנראה דלא צדק במאמרו הרש"ל, אחר המחילה כי רבה היא⁸³.

והוא מצרף לו גם את הטעם בדבר העיגון, וכן שעל ידי העיגון ייענש החלוק, שאין לו שום נגיעה למוחרם.

⁷⁹ שצ"ז (1637) – תמ"ח (1688). רב בבלגרד. נפטר בניקלשבורג.

⁸⁰ שו"ת עדות ביהוסף, חלק א, סימן לה.

⁸¹ לדעתו, אף אין לומר שמא לא ראה ר' יוסף קארו את דברי רב פלטוי, המובאים ב'נימוקי יוסף', שהרי הוא עצמו הביאם בבית יוסף, חושן משפט, סימן צח, סעיף יד.

⁸² ראה: מגילה ג ע"א; סנהדרין מד ע"ב.

⁸³ וראה תשובת ר' יעקב אבובב (המובאת ב'פחד יצחק', ערך 'גילוי עריות'; ראה להלן, ליד ציון הערה 228), שאף שתחילה הסתמך על מהרש"ל, אחר כך הסתמך על תשובת רב פלטוי, והסיק שאם ענשו כן על סירוב בענייני ממון, כל שכן שיענשו על פריצות. גם בתשובת ר' יוסף פיאמיטה (פחד יצחק, שם; להלן, ליד ציון הערה

'לא יומתו אבות על בנים'

הלכת הרמב"ם בדבר עונש הטף בעיר הנידחת

דברים שכתב הרמב"ם, והתלבטו בהם רבים הן מבחינת מקורם הן מבחינת הצדקתם המוסרית, הם דבריו בעניין עיר הנידחת, שמענישים בה גם את הנשים גם את הטף⁸⁴: 'ומכים את כל נפש אדם אשר בה לפי חרב, טף⁸⁵ ונשים, אם הודחה כולה'.

261), הסתמך על תשובת רב פלטי, והוסיף כי אף מהרש"ל יסכים, שאם הבנים מהווים סיבה להכשיל רבים, אפשר להוציאם מבית הספר. ובתשובת ר' שמשון מורפורגו (פחד יצחק, שם; להלן, ליד ציון הערה 271), הסתמך אף הוא על תשובת רב פלטי, וסתור את דברי הט"ז, שהבחין בין קטנים לגדולים, מכוח דברי הרשב"א (למעלה, הערה 63) שאמר לגזור אפילו על קטנים, ואין צריך לומר על הגדולים. וראה שו"ת חתם סופר, חלק יורה דעה, סימן שכב.

⁸⁴ רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו.

⁸⁵ קושיה מעניינת מעלה חתם סופר (שו"ת, חושן משפט, סימן כד): מאחר שלדעת הרמב"ם הורגים גם את הטף של עיר הנידחת, אם כן לא יוכל להתקיים כאן דין הזמה, שהרי אי אפשר לקיים בעד הזומם את המתת זרעו, כפי שזמם לעשות (על פי הדרשה, 'לר' – ולא לזרעו [מכות ב ע"א]), ואם יהרגו רק אותו, אין מתקיים כאן 'כאשר זמם', ועדות שאי אתה יכול להזימה היא עדות פסולה, מפני שהעד אינו מפחד לשקר. וראה שהקשה כן במנחת חינוך, מצווה תסד. ובהגהות רי"פ פערלא, על מנחת חינוך, שם (נדפסו בספר ההשלמה, על מנחת חינוך), תירץ שבעדי עיר הנידחת, הרי הוא כאילו העידו על כל העיר, אנשים וטף, לחייבם מיתה, ואין הבנים מתים בגלל העדות על האבות, אלא בגלל העדות על עצמם, ולכן מתקיים בזה 'כאשר זמם'. וכך תירץ גם רי"י ויינברג, בחידושי הגריי"ן, בעל שרידי אש, סימן מד, אות ב. ובספר פרח מטה אהרן, לר' אהרן סלוביצי'ק, הלכות עבודה זרה, שם, תירץ, שאין הורגים אלא את הקטנים שעבדו עבודה זרה.

ובקהילות יעקב (קניבסקי), מכות, סימן ב, תירץ שהחסרון שאי אפשר לקיים את מה שזמם בעדות על כהן שהוא בן גרושה (מכות שם, על פי הדרשה, 'לר' – ולא לזרעו), אינו בזה שאי אפשר להעניש את זרעו, אלא בעובדה שהזומם ביקש לעשות את האב פסול, והפסול של האב פוסל ממילא את זרעו; ואילו העונש המתקיים בעד הזומם הוא פסול חלש יותר, שאינו פוסל אלא בו, ולא בזרעו, ואין מתקיים כאן 'כאשר זמם' באב עצמו. אך בהמתת העד הזומם בעיר הנידחת מתקיים 'כאשר זמם', גם כאשר ממיתים רק את העד בלא להמית את זרעו, מפני שלשניהם יש עונש

מאחר שבמקרא ובתלמוד אין מדובר בהריגת הטף בעיר הנידחת, דברי הרמב"ם הם בגדר חידוש. יתרה מזו, הריגת הטף עומדת לכאורה בסתירה לנאמר במקרא: 'לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו יומתו' (דברים כד, טז). אם כן, מדוע הורגים את הטף בעיר הנידחת?

'לא יומתו אבות על בנים' מול 'פוקד עון אבות על בנים'

אמת כי המקרא 'לא יומתו אבות על בנים' (דברים כד, טז) עומת עם מקרא אחר: 'פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשונאי' (שמות כ, ה)⁸⁶.

וזה לשון מדרש הגדול⁸⁷: "'לא יומתו אבות על בנים". למה נאמר? לפי שהוא אומר: "פוקד עון אבות על בנים", שומע אני אף מחוייבי מיתת בית דין כן? תלמוד לומר: "לא יומתו אבות על בנים".

בדרך זו הלך ר' אברהם אבן עזרא⁸⁸: 'ותועי⁸⁹ רוח⁹⁰ שאלו, איך אמר

מיתה באותה דרגת חומרה, והמתת הטף היא עונש נפרד, ואין זה משנה שהוא אינו מתקיים בזרעו של העד.

על קושיה זו, ראה גם אוצר מפרשי התלמוד, מכות ב ע"א, ליד ציוני הערות 201–212.

⁸⁶ ובלשון אחרת: 'פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים' (שמות לד, ז).

ספרי, תצא, פסקא רפ, לפי הגרסה הנפוצה, דורש: 'איש בחטאו יומתו – אבות מתים בעון עצמם, ובנים מתים בעון אבותם'. אולם גרסה זו קשה, שהרי ה'ספרי' אינו מסתמך על הפסוק 'פוקד עון אבות על בנים', שהיה יכול להיות סמך לאמירתו 'ובנים מתים בעון אבותם'. ואכן במהדורת פינקלשטיין הגרסה היא: 'ובנים מתים בעון עצמם'. ואילו הגר"א הגיה שצריך לומר: 'קטנים מתים בעון אבותם'. אולי הוא מסתמך על רש"י, בפירושו לפסוק 'איש בחטאו יומתו', האומר: 'אבל מי שאינו איש – מת בעון אביו, והקטנים מתים בעון אבותם בידי שמים', כפי שנביא להלן, ליד ציון הערה 114.

⁸⁷ מדרש הגדול, דברים, מהדורת ש' פיש, ירושלים תשל"ג, עמ' תקן.

⁸⁸ ד"א תתמ"ט או תת"ן (1089 או 1090) – תתקכ"ד (1164). טודילה, שבסאראגוסה המוסלמית. מפרש המקרא. קרוב לשנת תת"ק (1140) ברה מספרד.

⁸⁹ פירוש אבן עזרא, דברים כד, טז.

⁹⁰ על ביטוי זה כתב כותב ר' מ"מ כשר, תורה שלמה, שמות כ, ה, אות קסד, שיש

הכתוב: “לא יומתו אבות”, ובמקום אחר אומר: “פוקד עוון אבות”? ושאלתם תהו, כי “לא יומתו אבות על בנים” – מצוה על ישראל; ו“פוקד עוון אבות על בנים” – הוא הפוקד⁹¹.

אבל התלמוד הלך בדרך אחרת, והסב את הכתוב ‘פוקד עון אבות על בנים’ על מי ‘שאוחרין מעשה אבותיהן בידיהן’. וזה לשון התלמוד⁹²: ‘דתנו רבנן: “לא יומתו אבות על בנים”. מה תלמוד לומר? אם ללמד שלא יומתו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות, הרי כבר נאמר: “איש בחטאו יומתו”. אלא: “לא יומתו אבות על בנים” – בעדות בנים; ו“בנים לא יומתו על אבות” – בעדות אבות⁹³. כלומר, בעוד הסיפא של

מכאן ראייה שיש בפירוש אבן עזרא הרבה הוספות של הקראים, כי אבן עזרא לא היה כותב ביטוי כזה על שאלת חז“ל. והוא מוסיף, כי הקושיא מעיקרא ליתא, כי לפי הגמרא, אפילו בבית דין שלמעלה מענישים רק כשאוחרין מעשי אבותיהם בידיהם, כמו שכתב אבן עזרא בעצמו בשמות שם. וראה בהמשך דבריני, שפירש אבן עזרא את ‘פוקד עוון אבות’ לא במובן הענשה על חטאו של אביו.

⁹¹ באותה דרך הלך הרשב“ם בפירושו לדברים, שם.

⁹² סנהדרין כז ע”ב.

⁹³ אמנם התלמוד, יבמות עט ע”א, כששואל בעניין הריגתם של שבעת בני שאול בעוון אביהם (ראה על כך להלן), נסמך על הפסוק ‘לא יומתו אבות על בנים’ וגו’, אבל כבר כתבו התוספות – כתובות כט ע”א, ד”ה אלו, בסופו; עבודה זרה לו ע”ב, ד”ה דכתיב, בסופו – שהכוונה היא לסיפא של הפסוק ‘איש בחטאו יומתו’. וכן הוא גם בברכות ז ע”א, שהגמרא שואלת על ‘פוקד עוון אבות’ מ’בנים לא יומתו על אבות’.

כן אנו מוצאים אצל אמציה: ‘ואת בני המכים לא המית, ככתוב בספר תורת משה אשר ציוה ה’ לאמר, לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, כי אם איש בחטאו יומת’ (מלכים ב’ יד, ו; וכן הוא בדברי הימים ב’ כה, ד).

אף כאן אין סתירה מפסוק זה למה שדרשו חכמים. אפשר שהרישא כולה הובאה רק אגב גררא אחר הסיפא, שהרי החלק הראשון של הפסוק, ‘לא יומתו אבות על בנים’, בוודאי הובא אגב גררא, שכן לא הייתה שם שאלה האם להמית את אבותיהם של המכים.

מכל מקום הפסוק ‘לא יומתו אבות על בנים’ וגו’ נתפרש אצל כמה מן הראשונים כפשוטו. כך פירשוהו רס”ג ורשב”ם לדברים, שם. הרשב”א לומד מפסוק זה באמציה, כי ‘אין מקרא יוצא מידי פשוטו’ וכי ‘כמה פנים של אמת לתורה’ (שו”ת הרשב”א המיוחסות לרמב”ן, סימן רפח; וראה על דבריו, בהעמק שאלה, שאלתא

הפסוק מדברת בהמתת הבנים בעוון האבות, הרי הרישא אינה מדברת בזה, אלא בהמתה על פי עדות האבות.

וממשיך התלמוד: 'ובנים בעון אבות – לא? והכתיב: "פוקד עון אבות על בנים"?! התם כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן. כדתניא: "ואף בעונות אבותם אתם ימקרו" (ויקרא כו, לט) – כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם. אתה אומר כשאוחזין, או אינו אלא כשאינן אוחזין? כשהוא אומר: "איש בחטאו יומתו", הרי כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן⁹⁴.

מה היא משמעות הדברים, שכשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן ה' פוקד עוון אבות על בנים? האמנם ה' מעניש את הבנים על מעשי האבות? נראה שיש דעות שונות בשאלה זו. רש"י פירש⁹⁵: 'ונפרעין מהן עונותיהן ועון אבותיהם'. כלומר, אם הבנים אוחזין מעשה אבותיהם, ייענשו גם על חטאם גם על חטא אבותם.

משמעות שונה לפקידת עוון האבות על הבנים המחזיקים בעוון

קמב, ס"ק ט, עמ' קפב). וכך גם פירש רלב"ג (ר' לוי בן גרשון), במלכים ב' יד, ו. וראה הכתב והקבלה, דברים כד, טז, שמסביר, שאף על פי דדרשינן ליה לדרשה, מיהו מידי פשוטו לא נפיק לגמרי'.

לעניין משמעות דברי המקרא בעניין אמציה, ראה חידושי רבנו יונה, סנהדרין, שם, שלאחר שהביא פירוש, ולפיו 'לא יומתו אבות על בנים' מדבר בדיני שמים, ולא בידי אדם (ראה על כך להלן, ליד ציון הערה 110), פירש את הפסוק באמציה בדרך זו: שאם אין מענישים אבות על בנים בידי שמים, כל שכן בידי אדם.

וראה גם בשו"ת חתם סופר, חלק אורח חיים, סוף סימן רח, שמעניין אמציה משמע קצת, שעל פי הדין, המלך היה יכול להמית את הבנים, אך המלך התחסד ודנם בדין סנהדרין. וראה להלן, הערה 181.

וראה עוד בשו"ת רלב"ח, סימן עו, שמאשש את דברי השואל, וקובע כי אין הבן נענש, אלא אם כן הוא אוחז מעשה אבותיו בידי, או שהוא קטן, והריהו כממונו של האב. ושם הוא מחזק את דבריו בראיות אחדות, ודוחה את מה שנראה סותר ממקורות אחרים.

⁹⁴ לגרסה אחרת בתלמוד, ראה להלן, הערה 117.

⁹⁵ רש"י, סנהדרין, שם, ד"ה כשאוחזין.

אבותיהם – נותן ר' אברהם אבן עזרא. תחילה מציב אבן עזרא⁹⁶ את הקושיה העולה מדברי ירמיהו ויחזקאל: 'הזכיר ירמיהו, כי האוכל הבוסר תקהינה שניו (ירמיהו לא, כט), ובספר יחזקאל מפורש, כי השם הנכבד נשבע כי בן לא ישא בעון האב (יחזקאל יח, כ)⁹⁷, אם כן מה טעם "פוקד עון אבות על בנים"?'. בתשובה לשאלה זו מבחין אבן עזרא בין מי שהולך בדרכי אביו הרשע לבין מי שאינו הולך בדרכי אביו הרשע. ולא זו אלא אף זו: אבן עזרא מפרש גם את ה'פקידה' של עוון האבות כ'זכירה', במובן של המתנה, שממתין ה' מלהעניש; שאם הבן הולך בדרכי אביו הרשע, שוב אין הקב"ה ממתין מלהעניש, אבל לא שיענש הבן בעוון האב.

וזה לשון אבן עזרא: 'והתשובה, כי יחזקאל פירש, אם היה האב רשע ולא הלך הבן בדרכיו, לא ישא עון אביו, כי פקידת העון היא קשורה על שונאיו, כמו שזכרתי. וטעם [=ומשמעות] פקידה כמו זכירה, כמו "וה' פקד את שרה" (בראשית כא, א), שהוא כמו "ויזכור ה'", כי השם יאריך לרשע, אולי ישוב מחטאו שחטא, ויוליד בן שהוא טוב ממנו. והנה אם הלך בדרכי אביו, גם הדור השלישי גם הדור הרביעי, השם לא יאריך אפו לרביעי, אם היו כך עד ארבעה דורות שונאי השם כולם,

⁹⁶ פירוש אבן עזרא, שמות כ, ה. יש להעיר שהוא לא אמר את דבריו כפירוש לדברי התלמוד.

⁹⁷ וראה מכות כד ע"א: 'ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל, באו ארבעה נביאים וביטלו... משה אמר: "פוקד עון אבות על בנים" (שמות לד, ז). בא יחזקאל וביטלה: "הנפש החוטאת היא תמות" (יחזקאל יח, כ). במדרש מייחסים את היוזמה לשינוי למשה עצמו (במדבר רבה, פרשה יט, אות כ): 'זה אחד מג' דברים שאמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, ואמר לו: למדתני... הב', כשאמר לו הקב"ה "פוקד עון אבות על בנים", אמר משה: רבוננו של עולם, כמה רשעים הולידו צדיקים, יהיו נוטלין מעוונות אביהם? תרח עובד צלמים, אברהם בנו צדיק... וכן נאה שיהו הצדיקים לוקין בעון אביהם? אמר לו הקדוש ברוך הוא: למדתני, חייך שאני מבטל דברי ומקיים דבריך, שנאמר: "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות" (דברים כד, טז). וחייך שאני כותבן לשמך, שנאמר: "ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה'" (מלכים ב' יד, ו) וגו'. וראה חכמת שלמה, אורח חיים, סימן רכה, סעיף ב, שהעיר שאכן משה אמר 'פוקד' וגו' ב"ג מידות; ושם דן בשאלה: אימתי אמר משה זאת? וראה חידושי אגדות למהרש"א, מכות, שם.

כי בו יאבד זכר כולם. כי השם יזכור מה שעשה האב, ומה שעשה הבן ובן הבן. על כן לא יאריך לרביעי⁹⁸.

דברים יותר מפורשים אומר ר' יוסף בכור שור⁹⁹, המתנגד לאפשרות שיענש הבן בגלל אביו¹⁰⁰: 'ואל תאמר כי אני אשכח את הפשע, כי אני פוקד עון אבות על בנים, ולא בשביל שאפרע מן הבן עונותיו של אב, כי איש בחטאו יומת, ולא יומת הבן בעון האב. אלא כך היא המידה: אם אדם חוטא, הקב"ה ממתין לו אולי ישוב או שמא בנו יהיה צדיק, ואינו נפרע ממנו. ואם יהיה בנו רע, הקב"ה ממתין גם לו, אולי ישוב או שמא יהיה הבן טוב. וכן השלישי. ואם הרביעי רע, מכחידו מן העולם בעונותיו של עצמו, שכבר הוחזקו אבותיו, ולא גרמו לו עונות אבותיו, אלא שאין הקב"ה ממתין לו. ומכל מקום אין הקב"ה פורע ממנו אלא מה שהוא עצמו חוטא, וזה "פוקד עון אבות". שאם לא היו אבותיו חטאים, לא היה פורע ממנו.'

כלומר, לפי דרך זו, יש ל'פוקד עון אבות על בנים' שתי משמעויות: אחת לעתיד ואחת לשעבר. אם אדם חוטא, ממתין לו הקב"ה מלהענישו עד שיתברר הדבר, אם בנו או בן בנו או בן בן בנו הוא צדיק או רשע. אבל יחד עם זאת, אין הקב"ה ממתין לחוטא, אם הוחזקו אבותיו כרשעים. מכל מקום, הפקידה אינה חובה אלא זכות. היינו, יש בה משום הקלה על העבריין במתן אפשרות ההמתנה לעונש, ולא החמרה, כי הבן אינו נענש בחטאו של אביו, וכהדגשת ר' יוסף בכור שור: 'ומכל מקום, אין הקב"ה פורע ממנו אלא מה שהוא עצמו חוטא'.

ר' מנחם המאירי¹⁰¹ הדגיש אף הוא שפקידת עוון האבות על הבנים אינה באה להוסיף את עונשי האב על עונשי הבן, אלא כל עניינה הוא שאינו מאריך אפו. וזה לשונו¹⁰²: 'ואף בזה, לומר שאינו מאריך לו עוד

⁹⁸ השווה מכילתא דרשב"י (עמ' 148 במהדורת אפשטיין): 'כתוב אחד אומר: "פוקד עון אבות על בנים", וכתוב אחד אומר: "אב לא ישא בעון הבן ובן לא ישא בעון האב" (יחזקאל יח, כ). אם היו אבות זכאין, תולה להן; ואם לאו, אין תולה להן'.

⁹⁹ מגדולי חכמי צרפת במאה ה"ב לספירה הנהוגה, תלמידו של רבנו תם.

¹⁰⁰ פירוש ר' יוסף בכור שור, שמות כ, ה.

¹⁰¹ ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 89.

¹⁰² בית הבחירה סנהדרין, שם.

את אפו אחר שהוא רשע בן רשע, לא שיוסיף על עונשיו עונות של אביו. והוא שנאמר: “בעונות אבותם אתם ימקו” (ויקרא כו, לט), ומתרגמינן: “בחובי אבהתהון בישייא דאחידין בידיהון, עמהון יתמסון” [=בעונות אבותם הרעים הנקוטים בידיהם, עמם ימקו]. וזה שאמרו, שהצדיק נתפש בעון דורו וכו’¹⁰³.

פירושו של הרמב”ן¹⁰⁴, שנביא בסמוך, אינו חד־משמעי. מכל מקום נראה כי לדעתו ייענש הבן החוטא גם על חטאו וגם על חטא אביו. בתחילת דבריו, מדגיש הרמב”ן¹⁰⁵ (כפי שאמר התלמוד וכן פירש אבן עזרא), כי הפסוק אינו מדבר אלא בבן ההולך בדרך אביו החוטא, שכן נאמר ‘לשנאי’ (שמות כ, ד). אבל הרמב”ן חולק על אבן עזרא במשמעות ה‘פקידה’. לדעתו, אין הפקידה ‘זכירה’ והמתנה עד לדור הרביעי, אלא נקמה ועונש. הרמב”ן מוכיח את הדבר מן הבחינה הלשונית, כי לפי פירוש אבן עזרא, ש’כזה אמרו כל המפרשים’, אם כן, לא יפקוד עון אבות על בנים ועל שלשים, רק על רבעים. וראוי היה שיאמר פוקד עון אבות ובנים ושלשים על רבעים’. הוא דוחה את פירושו של אבן עזרא מטעם נוסף, אף הוא לשוני: ‘ולשון פקידה עם מלת “על” לא תבוא על זכירה’.

אחר כך מציע הרמב”ן את פירושו: ‘אבל היא הנקמה; וכן “וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם” (שמות לב, לד); וכן “יפקוד ה’ בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לוינתן נחש בריח ועל לוינתן נחש עקלתון, והרג את התנין אשר בים” (ישעיהו כז, א); וכן “יפקוד ה’ על צבא המרום במרום” (שם כד, כא) – כולם הנקמה והעונש. והנכון בעיני, שיאמר כי הוא פוקד העון אשר עשה האב על בניו ומכירתם בעוון אביהם, כענין שנאמר “הכינו לבניו מטבח בעון אבותם” (שם יד, כא).

¹⁰³ לעניין הקשר בין הצדיק שנתפס בעוון דורו לענישת הקטנים בעוון אבותם, השווה דברי ר’ אנשלמה אשתרוק, המובאים להלן, ליד ציון הערה 172.

וראה אמרי בינה, לר’ שמואל גארמיזאן, סנהדרין שם, שמשג על פירוש זה, ומצדד בדרכו של רש”י. וכן ראה מרגליות הים, סנהדרין, שם, אות כד.

¹⁰⁴ ראה עליו למעלה, פרק רביעי, הערה 17.

¹⁰⁵ פירוש הרמב”ן, שמות כ, ה.

וכן יפקוד אותו על שלשים כשלא יהיה עונם שלם בשני הדורות, כענין "כי לא שלם עון האמורי עד הנה" (בראשית טו, טז). ופעמים יפקוד עון כולם על הרבעים שנתמלא סאתם ויכריתם. אבל בדור חמישי לא יענש הבן בעון אביו הראשון. כלומר, הנקמה תיתכן גם בדור השני וגם בדור השלישי, ולא דווקא בדור הרביעי, והדבר תלוי בשאלה אם מלאה סאתם אם לאו. מכל מקום, אין הקב"ה מעניש את הדור החמישי בעוון האב הראשון. מילוי הסאה, כסיבה לעונש, מביא אפוא בחשבון גם את חטאו של האב. ונראה שאין כוונתו לומר, שאם לא מלאה הסאה לא יענש הבן בחטאו שלו; ואילו אם מלאה הסאה, יענש בחטאו שלו – אלא: אם לא מלאה הסאה, יענש רק בחטאו; ואם מלאה הסאה, יענש גם על חטא עצמו גם על חטא אביו. פירוש זה גם עולה מהמשך דברי הרמב"ן: 'יתכן שתהיה המידה החמורה הזאת בעבודת גלולים בלבד, כי בה יזהיר¹⁰⁶. אבל בשאר המצוות, איש בעונו ימות'.

עימות 'פוקד עון אבות' וגו' עם 'לא יומתו אבות על בנים', מעלה שאלה נוספת, והיא: בעוד ש'פוקד עון אבות' מדבר בענישה בידי שמים, הרי 'לא יומתו' מדבר בענישה בידי אדם. כך עולה מלשון מדרש הגדול, שהובא למעלה, וכך גם מלשון התלמוד, שהקשה: 'לא יומתו אבות על בנים... אם ללמד שלא יומתו בעון בנים... הרי כבר נאמר: "איש בחטאו יומתו"? והשיב: 'אלא – בעדות בנים'. כלומר, גם ברישא וגם בסיפא של הפסוק 'לא יומתו', מדובר בעונש בידי אדם. ועתה, עולה השאלה: האם התלמוד סבור, שדין אדם ודין שמים שווים בזה? האם למסקנת התלמוד, ש'פוקד עון אבות' אמור כשמחזיקים מעשה אבותיהם בידיהם, כך הוא גם בדיני אדם?

רבנו יונה גירונדי¹⁰⁷, בפירושו לסנהדרין, דן בשאלת ההקבלה בין דין שמים ודין אדם, והוא שואל שתי שאלות: (א) 'איכא למידק, מאי

¹⁰⁶ ראה להלן, הערה 119.

¹⁰⁷ ר' יונה ב"ר אברהם גירונדי. מגדולי רבני ספרד. איש ההלכה ובעל מוסר. קרוב ומחותנו של הרמב"ן. ספרו 'שערי תשובה' הוא מספרי המוסר המפורסמים ביותר בעם ישראל. בין תלמידיו ר' שלמה בן אדרת, הרשב"א. נפטר בטולדו בשנת ה"א כ"ד (1263).

קושיא? נהי דאיהו פוקד עון, אבל מכל מקום לא ניתן לבית דין להמיתו בעון אבותיו. ולפיכך הזהיר הכתוב: “איש בחטאו יומתו”. כלומר, הוא נוקט את דרכם של מדרש הגדול ואבן עזרא, שיש להבדיל בין ענישה בידי שמים לענישה בידי אדם. (ב) ‘ותו, כדמוקמינן [=כאשר מעמידים]: “איש בחטאו יומתו”, כשאין אוחזין, הכי נמי באוחזין, יומתו בידי אדם? ¹⁰⁸!

ונראה¹⁰⁹ שרבנו יונה מתרץ, כי בתחילה, כשסבר התלמוד ש’פוקד עון אבות’ מדבר אפילו במי שאינם אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם, חשב התלמוד שצריך להיות כן גם בעונש בידי אדם, שייענשו הבנים בעוון אבותם. אבל למסקנת התלמוד, ש’פוקד עון אבות’ מדבר דווקא באוחזים מעשה אבותיהם בידיהם, לא היה קשה לתלמוד: מדוע אין עונשים בידי אדם במצב זה? כיוון שבית דין אינו יכול להבחין בין מי שאוחזין במעשה אבותיהם לבין מי שאין אוחזין במעשה אבותיהם, משום ש’האדם יראה לעינים וה’ יראה ללבב’ (שמואל ב’ טז, ז)¹¹⁰.

בפירוש אחר, מציע רבנו יונה הסבר הנראה הולם יותר את דברי התלמוד, ולפיו ברור הדבר, שבידי אדם אין להעניש בן בעוון אביו, ואין צורך בפסוק בתורה שילמדנו על כך. אלא משמעות הכתוב ‘לא יומתו אבות על בנים’ היא, שאף בידי שמים לא יומתו¹¹¹. משום כך הקשה התלמוד על עניין זה מן הכתוב ‘פוקד עון אבות’. יש לתת את הדעת גם לעניין אחר. מלבד מה שאומר התלמוד שבנים

¹⁰⁸ חידושי רבנו יונה, סנהדרין כז ע”ב.

¹⁰⁹ לשון רבנו יונה, כפי שהוא לפנינו, אינו ברור לגמרי, אך נראה שיש להסיק כן מדבריו.

¹¹⁰ והשווה חידושי הר”ן, סנהדרין, שם. וכן השווה פירושו של ר’ יוסף אבן כספי, בספרו ‘משנה כסף’, שמות שם: “לא יומתו אבות” – הטעם על מיתת בית דין, כי פקידת עוון אבות על בנים אין ראוי שימסור זה המשפט רק לאלהים, תוכן רוחות ויודע משקל העוונות. הרי שהדגיש שבדין שמים יודעים גם את ‘משקל העוונות’. וראה להלן, הערה 117, בסופה, עניין נוסף שמבסס המבי”ט על העובדה שרק הקב”ה יודע את מצפונו של אדם.

¹¹¹ וראה בית הבחירה, סנהדרין, שם: ‘ומכל מקום, פשוטו של מקרא בא להודיע, שלא למות בדיני שמים אב בעון הבן ובן גדול בעון האב, שנאמר: “איש בחטאו”.

מתים בעוון האב אם הם מחזיקים במעשי האב, נאמר בתלמוד, שיש עוונות מסוימים שעליהם מתים בני החוטא בידי שמים (גם אם אינם מחזיקים במעשיו). כך מובא במסכת שבת¹¹²: 'ר' אומר: בעון נדרים בנים מתים כשהן קטנים¹¹³, שנאמר: "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך, ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא, למה יקצוף האלוהים על קולך, וחבל את מעשה ידיך?" (קהלת ה, ה). איזה הן מעשה ידיו של אדם? הוי אומר: בניו ובנותיו של אדם'. ועוד נאמר שם: 'תנו רבנן: בעון נדרים בנים מתים. דברי רבי אליעזר בר' שמעון. ר' יהודה הנשיא אומר: בעון ביטול תורה'. ואחר כך: 'פליגי בה ר' חייא בר אבא ור' יוסי. חד אמר: בעוון מזוזה, וחד אמר: בעוון ביטול תורה... פליגי בה ר"מ ור' יהודה. חד אמר: בעוון מזוזה, וחד אמר: בעוון ציצית... תניא: ר' נחמיה אומר: בעוון שנאת חנם... ובניו ובנותיו של אדם מתים כשהם קטנים'.

לפי חלק מהמקורות בסוגיה שם, עונש הבנים חל רק על בנים קטנים. רש"י, בפירושו לפסוק 'איש בחטאו יומתו', אומר¹¹⁴: 'אבל מי שאינו איש – מת בעון אביו, והקטנים מתים בעון אבותם בידי שמים'. שתי

¹¹² שבת לב ע"ב.

¹¹³ כיוון שרק בן קטן נענש בעוון אביו, ולא בן גדול, יש שאמרו שברכת 'ברוך שפטרני מעונשו של זה', שמברך מי שנעשה בנו בר-מצווה (רמ"א, בהגהה לשולחן ערוך, אורח חיים, סימן רכה, סעיף ב), מכוונת לכך שמעתה פטור הבן מעונשו של האב, ולא לכך שמעתה פטור האב מעונשו של הבן. ראה לבוש, אורח חיים, סימן רכה, סעיף ב, שכנראה הבין כן את משמעות הברכה, ועל כך הוא שואל: מדוע יברך האב כך? שהרי 'אם אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, לא נפטר עד כמה דורות. כדכתיב: "פוקד עון אבות" וכו''. והוא מסיים: 'וטוב לברך אותה בלא שם ומלכות'. ובמגן אברהם, אורח חיים, שם, ס"ק ה, הביא שני נימוקים לאמירת ברכה זו. וראה: דברי חמודות, על הרא"ש, ברכות, פרק ט, אות ל; פתח הדביר, לר' חיים בנימין פונטריומולי, אורח חיים, סימן רכה, סעיף ד. וראה חכמת שלמה, שולחן ערוך, שם, המקשה על מה שמביא 'מגן אברהם' בשם ה'לבוש', שהברכה מתייחסת לכך שמעתה לא ייענש הבן מחמתו, שהרי גם בנים גדולים מתים בעוון אביהם. כנראה לא ראה את ה'לבוש' עצמו, שמקשה קושיה זו ממש, כפי שהבאנו. וראה על כך: שו"ת יביע אומר, חלק ו, אורח חיים, סימן כט, אות ב.

¹¹⁴ רש"י, דברים כד, טז. וראה למעלה, הערה 86, בשם הגר"א.

הגבלות הציג כאן רש"י: מדובר בקטנים דווקא; מדובר בעונש בידי שמים. והוא (שלא כבסוגיה שם) אינו מצטמצם לסוג מסוים של חטאים דווקא.

נחזור אל דעת הרמב"ם בעניין עיר הנידחת. צריך להבין את דבריו שם על רקע דבריו במקומות אחרים בשאלת עונש לבנים. כפי שנראה להלן, הלך הרמב"ם בדרך משלו ליישוב הסתירה בין שני הפסוקים: 'איש בחטאו יומתו'; 'פוקד עון אבות על בנים'. בעוד שהתלמוד מבחין בין מי שאוחזין מעשה אבותיהם למי שאין אוחזין במעשה אבותיהם, מבחין הרמב"ם בין שאר עברות לעברת עבודה זרה.

שיטת הרמב"ם – בניו הם כקניינו

לעניין הריגת קטנים בעוון אבותיהם, הולך הרמב"ם בעקבות התלמוד, הממעט קטנים מכלל 'איש בחטאו יומתו' לעניין חטאים מסוימים. וכך כותב הרמב"ם ב'הלכות תשובה'¹¹⁵: 'יש חטא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חטאו בעולם הזה בגופו או בממונו או בבניו הקטנים. שבניו של אדם הקטנים, שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצוות, כקניינו הם. וכתוב: "איש בחטאו יומתו" (דברים כד, טז) – עד שיעשה איש'. כלומר, הרמב"ם לומד מן הפסוק 'איש בחטאו יומתו', כי רק 'איש', היינו גדול, אינו נהרג בעוון אביו; אבל קטן, שעדיין אינו 'איש', נהרג בעוון אביו. הרמב"ם מפרש אפוא, שגם המימרות הסתמיות 'בעון נדרים בנים מתים' ו'בעון ביטול תורה בנים מתים', מדברות דווקא בבנים קטנים. אבל הרמב"ם אינו מסתפק בהוכחה להלכה זו מלשון המקרא, אלא הוא מוסיף נימוק להלכה, והוא שבניו הקטנים של אדם, 'שאיין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצוות', הם כ'קניינו'. מה משמעות היות הבנים הקטנים כ'קניינו' של אדם? הרי בניו ודאי אינם 'קניינו' ממש¹¹⁶. אפשר שכוונתו לזיקה שיש לאדם כלפי בניו: כשם שאדם נפגע באיבוד

¹¹⁵ רמב"ם, הלכות תשובה, פרק ו, הלכה א.

¹¹⁶ ראה רמב"ם, הלכות ערכין, פרק ו, הלכה כא: 'אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. כיצד? כגון שהחרים בנו ובתו... שאין אדם מקדיש דבר שאין גופו שלו' (וראה יד פשוטה, לר' נ"א רבינוביץ, על הרמב"ם, הלכות תשובה, שם, שמציין לדבריו

ממונו, כך הוא נפגע באיבוד בניו, ולכן יש באיבוד בניו משום הענשתו¹¹⁷.

הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק שני, סוף פרק ל, שכתב: 'ואמר בהם "קנה", מפני שהוא יתעלה מושל עליהן כמשול האדון על עבדיו' (וכו').

אבל ראה שו"ת מחנה חיים, לר' חיים סופר, חלק ב, חושן משפט, סימן ד, שתפס את דימוי הקטנים כקניינו של האב כפשוטו, והסיק שכיוון שלאחר שמת האב, 'פקע ממנו כל קנין ממון, עיין רש"י גטין דף ט [ע"ב, ד"ה לא יתנו]. ועיין נדרים דף מז [ע"א], דגם ירושה בא רק מהקב"ה להיורשים, דבמיתה פקע ממנו כל קנינים. אם כן, אין תלום עוד באביהם המת, אלא הקב"ה הוא אבי יתומים. אם כן, בודאי לא ימנעו מהם שום זכות מצוה אשר מגין עליהם'. משום כך פסק, שלאחר מות האב שנתנדה, אין למנוע את מילת הבן. וראה להלן, ליד ציון הערה 163. הרעיון שבנים קטנים נענשים מפני שהם קניין האב, מופיע גם בדברי הרד"ק,¹¹⁷ שנביא להלן, ליד ציון הערה 134, ושם מדובר אף בעונש בידי אדם.

בדרכו של הרמב"ם הולך המבי"ט, ר' משה מטראני, בספרו בית אלוקים (שער שני, פרק עשירי). וזה לשונו שם: 'ועל דרך זה, הבנים הקטנים הם כנכסי האב וקניינו, והם נענשים ומתים בעון אבותם, וכמו שאמרו ז"ל בשבת: בעון נדרים או בעון ביטול תורה או מזוזה, בנים מתים כשהם קטנים. וכשהם גדולים אינם נתפשים בעון אבותם, כמו שכתוב: "איש בחטאו יומתו" – כשהוא איש, לא יומת אלא בחטאו'.

בהמשך דברי המבי"ט יש חידוש: בבנים גדולים, אף כשאוחזין מעשי אבותיהם בידיהם, אין הבנים מתים. אמנם הם מתייסרים, אבל לא מתים: 'וכמו שאמרו בסנהדרין [כו ע"ב], כשהוא אומר: "איש בחטאו יומתו" – כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם. כי אפילו שאחז מעשה אבותיו, אינו מת אלא בחטאו. אבל יסורין יסבול בעון אבותיו, כשאחז מעשיהם, כי המיתה על חטאם הוא ששלל מהם, לא היסורין, כמו שאמר: "איש בחטאו יומתו", שיש לו חטא ולאביו חטא, ואינו מת אלא על חטאו, אפילו שנמשך לו מחטא אביו, שאחז מעשיו. ולכך אמר הכתוב: "פוקד עון אבות על בנים" – כשאוחזים מעשה אבותם בידם גם כן, והם נענשים על חטאם, אלא שאינה מגעת הפקידה עד המות, אלא ביסורים, כי כיון שבקטנותם היו נענשים במיתה בעון אבותם, די להם כשיגדלו שלא יענשו במיתה כי אם ביסורין בעון אבותם ועונש שאחזו בהם' (אמנם יש לעיין בדברי המבי"ט, שם, פרק שמיני, שמשמע מהם שהבנים נענשים בעון אבותם גם במיתה, שהרי הוא מביא ראיות אחדות מן המקרא, לרבות הראיה ממכת בכורות ומעונש בניו של עכן, ולא הזכיר שם שמדובר בקטנים דווקא. וראה ספר התשובה, לר' יוסף כהן, ירושלים תשנ"א, כרך ב, עמ' קפה, פסקה 10).

יש להעיר כאן, כי המבי"ט מסמיך את דבריו על לשון התלמוד, סנהדרין כז ע"ב, כפי שהיא לפנינו (ראה לשון התלמוד, למעלה, ליד ציון הערה 94). היינו, לפי הגרסה: 'כשהוא אומר: "איש בחטאו יומתו" – הרי כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן'. ומכאן הסיק שאף שאוחזין מעשי אבותיהם בידיהם, לא יומתו בעוון אבותם. אבל לפי הרשום בגיליון, הגרסה היא: 'או אינו אלא כשאין אוחזין? כשהוא אומר: "איש בחטאו יומתו" – הרי כשאין אוחזין נאמר. ומה אני מקיים: "אף בעונת אבותם אתם ימקו"? כשאוחזין מעשה אבותיהם' (אמנם פירוש המבי"ט אינו הכרחי, אף לפי הגרסה שלפנינו בתלמוד [בהבדל מזו שבגיליון], שהרי אפשר לפרש שהביטוי 'הרי כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן' מוסב על הפסוק 'ואף בעונת אבותם אתם ימקו' ולא על הפסוק 'איש בחטאו יומתו'. ולפי זה, ניטל הבסיס מדברי המבי"ט. ובכלל, קשה להבין איך פירש המבי"ט את הברייתא, שהרי לדבריו, שני הפסוקים ['ימקו', 'איש בחטאו'] מדברים בשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, ואז יש להם יסודין ולא מיתה; ואיך הגיעה הברייתא למסקנה זו, שמדובר דווקא בשאוחזין? לפי הפירוש הפשוט, שהברייתא מעמידה רק את 'איש בחטאו יומתו', בש אין אוחזין, מובן, שהברייתא הגיעה למסקנה זו מתוך שיש סתירה בין הפסוקים, ותירצה שכל פסוק מדבר במקרה אחר. אבל למבי"ט אין סתירה בין הפסוקים, כי יש יסודין ['ימקו'] ואין מיתה ['בחטאו יומתו'], ומניין שמדובר דווקא בשאוחזים מעשי אבותיהם בידיהם? ועוד: הברייתא הייתה צריכה לתרץ בפשטות, 'הא במיתה והא ביסורין', והעובדה שלא תירצה כך, היא פרכה על שיטת המבי"ט).

נקודה חשובה נוספת אומר המבי"ט במקום אחר. המבי"ט מנמק את מה שראינו כי העונת הבנים בעוון אבותם היא רק בידי שמים, ולא בידי אדם, שהוא כדי למנוע מאדם לפשוע מתוך כוונה להעניש את בני ביתו; וחשש זה קיים רק בדיני אדם, מפני שבית הדין הוא בשר ודם, ואינו יכול לדעת את כוונותיו הנסתרות של האדם; מה שאין כן בבית דין בידי שמים, המכיר את כוונותיו של האדם. ואלה דברי המבי"ט, שם, פרק שמיני: 'ולא מצינו בתורה לבית דין שיענישו לאדם שום עונש בביתו או בבניו, וכמו שאמר פשט הכתוב: "לא יומתו אבות על בנים" (דברים כד, טז). כי אולי ישע האדם בבניו ובכנותיו להענישם על ידי בית דין, ואין בית דין מכירים את לבבו. אבל בדיני שמים נענש האדם בבניו, וכמו שאמר הכתוב: "ערירים ימותו" (ויקרא כ, כ). ואמרו: "בעוון נדרים בנים מתים" (שבת לב ע"ב), כי האל יתברך, שהוא בוחן לבות וכליות, הוא יודע מצפוניו, ומעניש את האדם כמה שיכאיב, ויצער אותו כפי עוצם חטאתו' (והשווה דברי רבנו יונה, למעלה, ליד ציון הערה 110, בהסבירו שאין בית דין מעניש את האוחזין מעשה אבותיהם, משום שבית הדין רואה לעיניים, אבל הקב"ה רואה ללבב).

הבחנת הרמב"ם בין הריגת כופר והריגת עונש

נעבור לעניין הסתירה שבין 'איש בחטאו יומתו' לבין 'פוקד עון אבות על בנים'. ב'מורה נבוכים'¹¹⁸, הרמב"ם מסביר את האופי המיוחד של הענישה בעברת עבודה זרה בהשוואה לשאר עברות, ומגיע למסקנה שרק בעברה זו נאמר: 'פוקד עון אבות על בנים', ולא בשום עון אחר. והוא מסביר גם, מדוע הקב"ה פוקד את העוון עד דור רביעי. וזה לשונו: 'ודע, כי אמרו: "פוקד עון אבות על בנים", אינו אלא בעון עבודה זרה בלבד'¹¹⁹, לא בשום עון אחר. והראיה על כך, אמרו בעשרת הדברות: "על שלשים ועל רבעים לשנאי", ואינו נקרא "שנאי", כי אם עובד עבודה זרה, "כי כל תועבת ה' אשר שנא" (דברים יב, לא). והגיע רק ל"רבעים", כי תכלית מה שיכול האדם לראות מזרעו, דור רביעי. וכאשר יִהרגו אנשי העיר עובדי עבודה זרה, יִהרג אותו הזקן העובד וזרע זרע זרעו, שהוא התולדה הרביעית. וכאלו הוא מתאר, כי מכלל פקודותיו יתעלה אשר מכלל פעולותיו בלי ספק שיִהרג זרע עובדי עבודה זרה, ואף על פי שהם קטנים¹²⁰, בכלל הוריהם ואבות הוריהם'. הדוגמה שנותן הרמב"ם היא ממה שנאמר באנשי עיר הנידחת: 'ודבר

¹¹⁸ מורה נבוכים, חלק א, פרק נד (מהדורת ר"י קאפח).

¹¹⁹ והשווה מורה נבוכים, שם, פרק לו. וראה פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם, שמות כ, ה: "לשנאי" – לעובדי עבודה זרה'. ולמעלה מזה: 'ואין סתירה ממאמר "לא יומתו אבות על בנים" וגו', כי ההוא נצטוו לנו כמה שנבקש במשפטינו ומה שנעביר מעונשנו'. ואפשר שכוונתו להבחין בין עונש בידי אדם לעונש בידי שמים. וראה: למעלה, ליד ציון הערה 109; ולהלן, ליד ציון הערה 159. וראה פירוש הרמב"ן, שמות כ, ה, שתחילה הוא אומר, שמשמע הכתוב 'לשנאי' הוא: 'כשיהיו הבנים שונאי ה'. שאם הוליד בן צדיק, לא ישא בעון האב, כמו שפירש יחזקאל [יח, כ]. ולאחר מכן הוא אומר: 'ויתכן שתהיה המדה החמורה הזאת בעבודת גלולים בלבד, כי בה יזהיר. אבל בשאר המצות, "איש בעונו ימות"'. אם כן, הרמב"ן אומר אף הוא, שייתכן שהדבר אמור בעבודה זרה בלבד, אבל שלא כרמב"ם אינו תולה זאת בלשון 'לשנאי'.

¹²⁰ ויש לעיין בשאלה: מדוע הרמב"ם אומר כאן: 'ואף על פי שהם קטנים'? והרי אדרבה, אם הם קטנים, הרי הם יותר בכלל ענישת האב מאשר כשהם גדולים, כפי שאמר בהלכות תשובה (למעלה, ליד ציון הערה 115).

זה מצאנוהו נוהג בתורה בכל מקום, כמו שצוה בעיר הנדחת: "החרם אותה ואת כל אשר בה" (דברים יג, טז). לכאורה, מגלה לנו כאן הרמב"ם את המקור להענשת הטף, היינו הפסוק 'החרם אותה ואת כל אשר בה'¹²¹. ואשר לטעם לפקידת עוון האב על הבנים, אומר הרמב"ם: 'כל זה כדי למחות אותם העקבות אשר גרמו להפסד העצום, כמו שבארנו'. כלומר, למחות את עקבות מי שגרמו לאותו 'הפסד'.

אם כן, בעבודה זרה אין מודגש אלמנט הענישה, אלא המגמה להסיר את העקבות שגרמו לעברה החמורה. מגמה זו מתבררת שוב אצל הרמב"ם ב'מורה נבוכים' במקום אחר¹²²: 'וכך הוא הדין לדעתי בכל עברה הנראה ממנה סתירת התורה וההתקוממות נגדה. ואפילו אכל לדעתי אדם מישראל בשר בחלב... מתוך בזיון וזלזול מחמת השקפה, המתפרש ממנה שאינו מאמין אמתת התורה הזו, הרי זה לדעתי: "את ה' הוא מגדף" [במדבר טו, ל], ונהרג כהריגת כופר, לא כהריגת עונש, כאנשי עיר הנידחת שנהרגים הריגת כפירה, לא הריגת עונש. ולפיכך ממונם נשרף, ואינו ליורשיהם כשאר הרוגי בית דין'¹²³.

דברי הרמב"ם הללו כמעט שלא נזכרו בדברי הראשונים¹²⁴, ודומה

¹²¹ וראה להלן, ליד ציון הערה 152. והשווה פירוש הרמב"ן, דברים יג, טז, על המקרא: 'החרם אותה ואת כל אשר בה': "אותה" – הם אנשים הנדחים; "ואת כל אשר בה" – הנשים הנגררות אחר האנשים'.

למה מתכוון הרמב"ן בדבריו, 'נשים הנגררות אחר האנשים'? אין לומר שכוונתו היא שמאחר שהן נגררות אחר האנשים, לכן אף הן עבדו עבודה זרה, שאם כן, הרי עונשן הוא מצד עצמן ולא מצד שהן נגררות. משום כך יש לומר, שכוונתו היא, שאף על פי שלא עבדו, מכל מקום, כיוון שהן נגררות, סופן שתעבודנה עבודה זרה, ולכן הענישה אותן התורה (השווה דברי ר' אהרן מלוניל, להלן, ליד ציון הערה 149, בעניין המתת הבנים, משום שכן מצאנו בבן סורר ומורה שנידון על שם סופו. וראה סדר משנה, על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו).

¹²² מורה נבוכים, חלק ג, פרק מא (מהדורת ר"י קאפח).

¹²³ והשווה פירוש המשניות לרמב"ם: סנהדרין יא, ג; חולין א, ב.

¹²⁴ אבל ראה שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תיז (כתב החרם), שמסתמך על דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים'. והשווה דברי רבנו תם בעניין אבלות על קטן שהמיר את דתו עם אמו (ראה להלן, הערה 154), הדוחה ראייה מדין עיר הנידחת, בלא

שנתן טעם לדחייתו: 'ועוד, דעיר הנדחת לא שייכא לשאר מקומות, דקטן שעבד עבודה זרה, אף לרבי אליעזר אינו נהרג'.

על יסוד דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים', הרואה את הריגתם של אנשי עיר הנידחת כשייכת לקטגוריה מיוחדת, שאינה הריגת עונש, מבקש מהר"ץ חיות להסביר את הריגת הבנים בעוון אבותם (תורת נביאים, פרק שמיני, משפט עיר הנדחת; כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א, עמ' נב): 'ועתה בעיר הנדחת, אשר לדעת רבינו, נתחייבו מיתת כפירה, ומצד דין מורד במלכות שמים באו עליהם, מאשר שזדו לעשות בפרהסיא דבר אשר נראה כי הכחישו בתורה מן השמים. וכמו כל הרוגי מלכות נידונים בסייף גם עיר הנדחת בסייף. וכמו הרוגי מלכות נכסיהם למלך. גם כאן נחשבו כהרוגי מלכות, הורגים הבנים על חטא אבותם, כן כאן הורגים הטף. וכן במלחמת מצוה, הורגים נשים והטף'.

ובדרך זו הוא מסביר גם את דברי הרמב"ם, שעולה מהם שהתשובה מועילה באנשי עיר הנידחת, שלא כמו בעונשי בית דין: 'אבל כאן לא נתחייבו על פי הדין... ורק משום מיתת כפירה כשאר הכופרים נתחייבו... וכן במלחמת מצוה אשר השלימו, מקבלין אותם'. בעניין תשובה שמועילה בעיר הנידחת, ראה נ' רקובר, מעמדו של עבריין שריצה את עונשו (בדפוס).

ההנחה שהניח מהר"ץ חיות בדבר הריגת בניו של מורד במלכות (שדימה לו את דין עיר הנידחת) נידונית אצל ר' יהודה החסיד, והוא מציע טעם להנחה זו. בפירושי התורה לר' יהודה החסיד (מהדורת לנגה, ירושלים תשל"ה, עמ' 192), נאמר: 'הקשה אבי: למה מורד במלכות הורגין אותו וכל זרעו, שנאמר: "אם אשאר לנבל עד אור הבקר משתיך בקיר" [שמואל א' כה, כב; ושם, לד, לשון קרובה לזו]; ואילו הורג המלך עצמו נהרג, ואין זרעו נהרגין, כדכתיב: "ואת בני המכים לא המית, ככתוב בתורת משה, ובנים לא יומתו על אבות" [על פי מלכים ב' יד, ו]?'.

ואחר כך הוא מביא את תשובת אביו לקושיה זו: 'ותירץ, לפי שכתוב כאן: "וכל בני ישראל אתו" (במדבר כז, כא). פירוש, כל מי שהוא מלך, צריך לזוהר שיהיו כל שעה כל ישראל אתו, שלא יהרגוהו, מפני שיש לו שונאים רבים, [מפנין שעושה דין, הורג ותולה קרוביהם. וראיה משלמה: "ששים גיבורים סביב לה מגיבורי ישראל. כלם אחוזי חרב מלמדי מלחמה איש חרבו על ירכו מפחד בלילות" (שיר השירים ג, ז-ח)]. על כן מי שהורג את המלך, אין להרוג את זרעו, דאיהו אפסיד אנפשיה, שלא תפס גיבורים בכל שעה אצלו. אבל מורד במלכות, יש להרוג זרעו, שלא ינקמו את אביהם. ואם היה המלך מחיה אותם, היו כל ימיו בדאגה, ונמצא שהיה צריך להטות את הדין בעבור אימה'.

אם כן, לפי ר' יהודה החסיד, מיתתם של בני מי שמורד במלכות אף היא אינה

שלא ניתנה להם תשומת לב מספקת בהסברת שיטת הרמב"ם בתחום הענישה בכלל ובעניין עיר הנידחת בפרט.

כפי שנראה להלן, שיטת הרמב"ם בדבר הריגת הטף בעיר הנידחת שימשה נושא לאיגרות שהוחלפו בין הרמ"ה וחכמי לונל. בבירורן של השאלות הכרוכות בעניין זה, הובאו ראיות מעונשים הנזכרים במקרא בדבר בנים שנענשו בעוון אבותם, תוך שניטשה מחלוקת בין החכמים על עצם ההסתמכות על התקדימים מן המקרא, שעניינם מיתה בידי שמים, בעוד שבעיר הנידחת העונש הוא בידי אדם. נסקור את התקדימים המקראיים, ולאחר מכן נעיין בחילופי האיגרות.

תקדימים מכתבי הקודש

במקרא אנו מוצאים בכמה מקומות, שנענשו בני החוטאים בעוון אבותם.

במחלוקת קורח ועדתו עם משה, מספר הכתוב: 'ויעלו מעל משכן קרח דתן ואבירים מסביב, ודתן ואבירים יצאו ניצבים פתח אהליהם ונשיהם ובניהם וטפם. ויאמר משה... ואם בריאה יבא ה', ופצתה האדמה את פיה, ובלעה אותם ואת כל אשר להם, וירדו חיים שאולה, וידעתם כי ניאצו האנשים האלה את ה'... ותפתח הארץ את פיה, ותבלע אותם ואת בתיהם ואת כל האדם אשר לקרח ואת כל הרכוש. וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה, ותכס עליהם הארץ, ויאבדו מתוך הקהל' (במדבר טז, כז-לג). אם כן, נשמדו לא רק החוטאים עצמם, אלא גם נשיהם, בניהם, טפם ובתיהם¹²⁵.

מיתת עונש, אלא מטרתה להסיר את הפחד מן המלך. הרי לפנינו חלופה נוספת למיתת עונש, שדיבר בה הרמב"ם.

טעמו של ר"י החסיד, שמטרת המתת הבנים היא למנוע את הטיית הדין, הוא מאלף. לדעתו, במורד ממלכות הריגת הבנים אינה כדי שלא יהרגו את המלך, אלא כדי למנוע מן המלך הטיית הדין בעקבות פחדו מפני הבנים.

וראה להלן, הערה 309, בעניין 'ובני קרח לא מתו'.

אחרי מעשה פילגש בגבעה, כאשר לא בא איש מאנשי יבש גלעד להילחם עם בנימין, מספר הכתוב: 'וישלחו שם העדה שנים עשר אלף איש מבני החיל, ויצו אותם לאמר: לכו והכיתם את יושבי יבש גלעד לפי חרב והנשים והטף' (שופטים כא, י).

כשדוד מוסר לגבעונים שבעה מבני שאול, כדי שיהרגום הגבעונים כנקמה על מעשה שאול, שהכה בגבעונים בניגוד לשבועה שנשבעו להם ישראל, שיחיו אותם, נאמר: 'ויאמר דוד אל הגבעונים: מה אעשה לכם ובמה אכפר?... ויאמרו אל המלך: האיש אשר כילנו... ינתן לנו שבעה אנשים מבניו, והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה'. ויאמר המלך: אני אתן' (שמואל ב' כא, ג-ו).

בעוד שעונש עדת קורח היה בידי שמים, הרי העונשים בפילגש בגבעה ובבני שאול היו בידי אדם¹²⁶. אמנם אפשר לפרש את העונשים בפילגש בגבעה ובבני שאול כעונש 'מדיני': את הראשון – כאקט מלחמתי; ואת השני – כעונש הנוגע למעשי המלך. ואולם במעשה עכן, שמעל בחרם, וניגפו ישראל במלחמתם בעי (יהושע ז, א-ה), אי אפשר לפרש כן, שהרי ציווה ה': 'והיה הנלכד בחרם ישרף באש אותו ואת כל אשר לו' (שם, טו). ומספר הכתוב: 'ויקח יהושע את עכן בן זרח

¹²⁶ אמנם בבני שאול פירש התלמוד, יבמות עט ע"א, שעונשם היה על פי הדיבור. ראה להלן, ליד ציון הערה 187. וראה למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 99, על תליית בני שאול.

רב סעדיה גאון מפרש שגם בני ביתו השתתפו בהריגת הגבעונים, ולכן נענשו. וכך מביא בשמו של רס"ג, ר' שמואל בן יצחק הספרדי (פירושי רבנו סעדיה גאון על התורה, מהדורת ר"י קאפח, ירושלים תשמ"ד, בנספחים, עמ' ר): 'ונראה לי שיש בענין זה תשע שאלות. הראשונה, והיא החמורה שבהם כשלעצמה, איך שאול חטא, ובניו ובני ביתו ייהרגו בחטאו?... אני אומר, כי שאול ובניו ובני ביתו הרגו את הגבעונים, וזה מפורש בהדיא בתחלת הפרשה: 'ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים' [שמואל ב' כא, אן וכו']. הרי מבואר כי אנשי ביתו אנשי דמים. ובכלל תשובה זו חלק מתשובת השאלה הרביעית, כלומר שהוא הרג את הגבעונים בזמן שהרג את נוב עיר הכהנים, כמו שנבאר, וידוע שצבאותיו אז נמנעו מלהרגם, כמו שנאמר (שמואל א' כב, יז): 'ולא אבו עבדי המלך לשלוח את ידם לפגוע בכהני ה'', לפיכך הוזקק שאול לאנשי ביתו ולדואג, והם עזרוהו'. בטעם הריגת בני שאול, ראה גם מכתב מאליהו, חלק ב, עמ' 196.

ואת הכסף ואת האדרת ואת לשון הזהב ואת בניו ואת בנותיו ואת שורו ואת חמורו ואת צאנו ואת אהלו ואת כל אשר לו וכל ישראל עמו, ויעלו אותם עמק עכור. ויאמר יהושע: מה עכרתנו, יעכרך ה' ביום הזה. וירגמו אותו כל ישראל אבן, וישרפו אותם באש, ויסקלו אותם באבנים (שם, כד-כה). פשט הכתובים הוא, ששרף יהושע גם את בניו ובנותיו של עכן יחד עם רכושו. וכפי שנראה להלן, נתפרשו כך הדברים בכמה מקורות.

ראוי לציין כי מבין הדוגמאות שהזכרנו, זכה דווקא עניין בני עכן לביורור תוך עימות עם העיקרון, שמי שלא חטא אין ראוי שייענש. התלמוד, במסכת סנהדרין¹²⁷, מביא את שאלת ריש גלותא לרב הונא, על דברי הכתוב, שנאמרו בעכן: 'ואת בניו ואת בנותיו', והיא: 'אם הוא חטא, בניו ובנותיו מה חטאו?'. ומשיב רב הונא: 'ולטעמך, אם הוא חטא, כל ישראל מה חטאו? דכתיב: "וכל ישראל עמו". אלא – לרדותן. הכי נמי לרדותן? כלומר, בניו ובנותיו נלקחו לעמק עכור כדי לרדותם, ולא כדי להוציאם להורג. ומפרש רש"י¹²⁸: 'שיראו את קלקולו, ויזהרו בעצמן, ולא יוסיפו למעול בחרם'¹²⁹. אולם אפשר ששאל התלמוד מבניו ומבנותיו של עכן רק משום שכאן העונש היה בידי אדם, להבדיל מעונש בידי שמים, כפי שהיה בבניהם של דתן ואבירם¹³⁰.

¹²⁷ סנהדרין מד ע"ב. וראה להלן, ליד ציון הערה 179.

¹²⁸ רש"י, סנהדרין, שם, ד"ה לרדותן.

¹²⁹ בדרך זו, שבניו לא נהרגו, אלא הובאו לשם כדי להפחידם, נוקט גם רש"י בפירושו ליהושע ז, כד. וכן ראה אוצר המדרשים, בעריכת רי"ד אייזנשטיין, עמ' שנב, ד"ה אלו הם. וכן ראה תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, ירושלים תרצ"ח, סימן יב: 'ואולם בניו ובנותיו של עכן לא נסקלו ולא נשרפו, כמו שיעלה על הדעת בתחילה לפי לשון הכתוב, אלא לוקחו לשם לראות בסקילתו, למען יהיה בזה רדוי והפחדה לשאר ישראל; ושורו וחמורו וצאנו נסקלו כמו שור הנסקל לשם רדוי גם כן'.

¹³⁰ אמנם ניתן לראות יישוב לקושי מדתן ואבירם, במה שלמדו משם חז"ל את חומרת המחלוקת, שבגללה נהרגים גם הטף: 'אמר רבי ברכיה: כמה קשה המחלוקת, שבת דין של מעלה אינן קונסין אלא מבן עשרים שנה, ובית דין של מטה מבן שלש עשרה שנה, ומחלוקתו של קרח תינוקות בני יומן נשרפו ונבלעו בשאול תחתית, דכתיב: "ונשיהם ובניהם וטפם... וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה"'

ברם, ב'פרקי דרבי אליעזר' נתפרשו הדברים בבניו ובכנותיו של עכן כפשוטם¹³¹: 'לקח יהושע את עכן... ואת בניו ואת בנותיו ואת כל אשר לו, והעלם בעמק עכור. וכתוב: "לא יומתו אבות על בנים". אם כן, אלו מפני מה מתו? אלא על שידעו בדבר, ולא הגידו¹³². סקלם באבנים ושרפם – אם שריפה, למה סקילה? ואם סקילה, למה שריפה? אלא: סקילה – מפני שידעו בדבר ולא הגידו; שריפה – על שמתו עליו ששה ושלושים צדיקים'.

בדרך זו הלך גם הרד"ק¹³³ בפירושו, והציע הסבר להמתת הבנים בין הם קטנים בין הם גדולים¹³⁴: "ישרף באש אותו ואת כל אשר לו" – לפי שעבר בחרם, יחרם כל רכושו ובניו ובנותיו הקטנים שהם בכלל ממונו אצל העונש. ואם היו גדולים, הם בני עונש, לפי שראו ושתקו

(תנחומא ישן, קורח, אות ו; וראה המקבילות בתורה שלמה, במדבר טז, כז, אות קפא).

אבל היו ששאלו על מיתת הבנים שם: מה חטאו הבנים? ראה פירוש רבנו בחיי, במדבר טז, כט: 'אבל יש לשאול ולתמוה תימה גדול בעניין פרשה זאת על שני דברים... ועוד. אם חטאו ומרדו בה' ובמשה עבדו, והם המסככים לעצמן כל העונש הזה, מה חטאו הקטנים המוטלים בעריסה, שהיו בכלל העונש הזה? כענין שכתוב: "נשיהם ובניהם וטפם". והטף מה חטאו? והשם צדיק לא יעשה עולה'. רבנו בחיי אינו מוצא תשובה לכך בדרך הפשט, אלא בדרך הקבלה: 'ואמנם אם בקשנו להלום פרשה זו בדרך הפשט, יקשה עלינו כל זאת, אבל אי אפשר להולמה כי אם בדרך הקבלה הנאמנה. והנני רומז רמזים, שמענה ואתה דע לך. תמצא בדור הפלגה' וכ'.

¹³¹ פרקי דרבי אליעזר, פרק לח. השווה גם ילקוט שמעוני, יהושע, פרק ז, רמז יח. וראה להלן, ליד ציוני הערות 196, 305.

¹³² על מי שיודע דבר ואינו מגלה, ראה שם, למעלה מזה: 'ר' עקיבא אומר: "החרם" – היא השבועה... וכל מי שיודע הדבר ואינו מגיד, בא עליו החרם ומכלה אותו' וכ'.

¹³³ ר' דוד קמחי. נולד בפרובאנס בשנת ד"א תתק"ך (1160) לערך. מגדולי המדקדקים ומפרשי המקרא בימי הביניים.

¹³⁴ פירוש רד"ק, יהושע ז, טו. לנימוק שבנים קטנים הם כממונו, ראה למעלה, ליד ציון הערה 117.

ועברו בחרם. ואשה לא היתה לו. ואם היתה לו, לא ידעה דבר, כי העלים ממנה'.

דעת הרמ"ה וחכמי לוניל בעניין עונש הטף והנשים

הרמ"ה¹³⁵, ר' מאיר ב"ר טודרוס הלוי אבולעפיה, באיגרתו לחכמי לוניל¹³⁶, משיג על הרמב"ם גם בעניין הריגת הנשים בעיר הנידחת וגם בעניין הריגת הטף. אשר לנשים, שואל הרמ"ה, במה מדובר? אם הן עצמן עבדו עבודה זרה, הרי הן עצמן בכלל אנשי עיר הנידחת; ואם לא עבדו עבודה זרה, מדוע הן נהרגות? 'טוביה'¹³⁷ חטא, וזיגוד מינגד?! והרי אפילו מלבושיהן של הנשים שלא עבדו אינם נשרפים¹³⁸, נשים עצמן לא כל שכן?! כלומר, הרמ"ה תוקף את ענישת הנשים משתי בחינות: מן הבחינה הערכית – 'טוביה חטא, וזיגוד מינגד?!'; ומחמת היותה סותרת את דין התלמוד – מקל וחומר מבגדי הנשים.

ואשר לטף, אף כאן מגיב הרמ"ה על דברי הרמב"ם מן הבחינה הערכית, ואומר: 'חלילה¹³⁹ לאל מרשע'. והוא ממשיך ותמה על חיובו של קטן: 'וכי היכן מצינו קטן חייב, שזה חייב?'. והוא מביא ראיות אחדות מן התלמוד שאין להעניש את הקטנים.

¹³⁵ ד"א תק"ל (1170) – ה"א ד' (1244). נתמנה לדיין בטולידו, בבית דינו של אביו, ביחד עם חברו ר' אברהם בן נתן הירחי, בעל ספר 'המנהיג'. אחרי פטירת אביו נתמנה לרב בטולידו. עמד בקשר של מכתבי שאלות ותשובות עם גדולי דורו, ואף הרמב"ן פנה אליו בשאלות. בצעירותו כתב לחכמי לוניל נגד דעתו של הרמב"ם, ור' אהרן ב"ר משולם השיב לו בתוכחה קשה. חלק מתשובותיו נדפסו בקובץ 'אור צדיקים'.

¹³⁶ כתאב אלרסאייל, מתורגם מערבית על ידי ר"י ברי"ל, פאריס תרל"א, ד"צ ירושלים תשכ"ז. הועתק בספרו של ר' יעקב הלוי ליפשיץ, סנהדרי גדולה, כרך א, ירושלים תשכ"ח, עמ' קפו. הדברים מופיעים בקיצור בכסף משנה, על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו.

¹³⁷ פסחים קיג ע"ב. וראה להלן, ליד ציון הערה 176.

¹³⁸ עיין סנהדרין קיב ע"א.

¹³⁹ איוב לד, י.

התלמוד, במסכת סנהדרין¹⁴⁰, אומר: 'לכל דבריהם, זה וזה שוים'. כלומר, דינם של רבים שעבדו עבודה זרה, הנידונים כעיר הנידחת, הוא כדינו של יחיד שעובד עבודה זרה, פרט ליוצאים מן הכלל שהתלמוד מונה שם. אם כן, כיצד הרמב"ם מוסיף על ההבדלים שבין היחיד לרבים, ומחדש שברבים הורגים את הטף?¹⁴¹

ר' אהרן ב"ר משולם מלוניל¹⁴² משיב על השגת הרמ"ה, ומיישב את דברי הרמב"ם גם בעניין הנשים וגם בעניין הטף.

בעניין הנשים, הוא מעמיד את דברי הרמב"ם בנשים שהודחו לעבודה זרה, וכיוון שהקטנים, בניהם של העובדים עבודה זרה, נהרגים, לדעת הרמב"ם, כל שכן שיש להרוג את הנשים שהודחו עמם. והוא מביא ראיות לדבר מן המקרא, שכל מקום שציוותה התורה להרוג את הטף, ציוותה להרוג את הנשים.

ומה ששאל הרמ"ה, שאם כן, הנשים נמנות עם אנשי עיר הנידחת מצד עצמן, משיב ר' אהרן מלוניל, שאף על פי שהודחו לעבודה זרה, אינן כאנשי עיר הנידחת עצמם: בעוד שבאנשי עיר הנידחת צריכים עדים והתראה ושיודחו על ידי אחרים, הרי את הנשים, אף שלא התרו בהן¹⁴³ או שהודחו מעצמן, הורגים מן הטעם שהן היו עיקר לסייע לעוברי עברה, 'כי מי גרם לאנשים שישבו בעיר? חברת הנשים. וכיון שהודחו עמהם, נהרגים'.

¹⁴⁰ סנהדרין סא ע"ב.

¹⁴¹ ועוד, שכאשר מדגיש התלמוד את חומרת הדין של אנשי העיר הנידחת, אין מזכירים אלא שממונם אבד, ואין מזכירים שגם הנשים והטף נענשים. ועוד, שבבן סורר ומורה, כשהתלמוד שואל (סנהדרין סח ע"ב), מניין שהקטן פטור? הוא משיב: היכן מצאנו שענש הכתוב קטן, שיהיה צורך כאן לפטרו? ואם משום הפסוק 'החרם אותה ואת כל אשר בה' (דברים יג, טז), אין כלול בזה עונש הקטנים.

¹⁴² מגדולי חכמי צרפת הדרומית (פרובאנס). היה חברו של הראב"ד. הגן על הרמב"ם תוך הפלגה בשבחו. נפטר בשנת ד"א תק"ע (1210). תשובתו נדפסה בכתאב אלרסאייל ובקיצור ב'כסף משנה' (כפי שצוינו למעלה, הערה 136).

¹⁴³ וראה להלן, הערה 169, בהסברו של ר"י קאפח את דברי הרמב"ם, שכוונת הרמב"ם היא לנשים שהתרו בהן.

וזה לשונו של ר' אהרן מלוניל: 'אבל יש לומר לדברי הרב ז"ל, כיון דסבירא ליה: הקטנים בני רשעי ישראל נהרגין, כל שכן נשי העובדים שהודחו עמם. דכל מקום שאמרה תורה וצותה להרוג הטף, צותה להרוג את הנשים, כמו שראינו בעדת קרח¹⁴⁴ ובאנשי יבש גלעד¹⁴⁵. ויש לומר, לעולם דעבדי הני נשי עבודה זרה. ולא היינו אנשי עיר הנדחת. דאלו אנשי עיר הנדחת צריכים שידיחום שני אנשים, ולא נשים, וצריכין שם עדים והתראה לכל אחד; ואלו הנשים, אף על פי שלא היה להם התראה, או שהודחו מעצמם, הורגין אותם לפי חרב, לפי שהם היו עיקר לסייע ידי עוברי עברה, והן הנה היו סבה לאנשים הנדחין. כי מי גרם לאנשים שישבו בעיר? חברת הנשים. וכיון שהודחו עמהם, נהרגים, דבכלל יושבי העיר הנה'. והוא מביא סיוע לדבריו מנכסיהם של הצדיקים שבעיר הנידחת, שאף הם נשרפים, משום ש'מי¹⁴⁶ גרם להם [=לצדיקים] שידורו בתוכה? ממונם. לפיכך ממונם אבד'. ואשר למקור דברי הרמב"ם, הוא אומר: 'ומי יודע, אולי יש אתו ברייתא דמסייע ליה בטעמא, ומעינינו נעלמה, וכהנה רבות עמו'. כלומר, תחילה ר' אהרן נותן טעמים להלכת הרמב"ם, ומסביר שהלכתו מתיישבת עם מקורות אחרים בלא סתירה ביניהם, אבל טעמים אלה – כגון הטעם שבכל מקום שאמרה תורה להרוג את הטף, ציוותה גם להרוג את הנשים – אינם תחליף למקור. ועל דבר המקור, אומר ר' אהרן, אולי היה בידו ואיננו בידינו?

ואשר להריגת הטף, ר' אהרן מביא אסמכתאות לדבר משלושה מעשים הנזכרים במקרא: מעדת קורח; מאנשי יבש גלעד; ומהמתת שבעת בני שאול, שמסרם דוד לגבעונים¹⁴⁷. מן המקראות הללו, אנו למדים, שהקב"ה מחמיר בעבודה זרה, בשבועה ובחילול השם. במקרים אלו יש להחרים ולהשמיד הכול, למען ישמעו וייראו הנשאים¹⁴⁸, כי

¹⁴⁴ ראה למעלה, ליד ציון הערה 125.

¹⁴⁵ ראה למעלה, שם.

¹⁴⁶ סנהדרין קיב ע"א. מקורו בתוספתא, סנהדרין, פרק יד, א.

¹⁴⁷ ראה למעלה, ליד ציון הערה 125.

¹⁴⁸ וראה שו"ת אבני נזר, אבן העזר, חלק ב, סימן רלח, שנשאל: כיצד מענישים את

יש לך אדם שבנו הקטן חביב עליו מגופו. כלומר, ר' אהרן אינו אומר, שהריגת הטף היא הכלל, אלא שבמקרים מסוימים – כעבודה זרה, שבועה וחילול השם – החמירה התורה במיוחד. הוא אינו מסתפק בכך, ומסתמך גם על מה שנאמר בבן סורר ומורה¹⁴⁹, שהוא נהרג על שם סופו. היינו, ענישת הקטנים מטרתה אינה רק ליירא את הגדולים, אלא מטרתה היא הענשת הקטן עצמו, שיענש על שם סופו. וזה לשונו: 'ואשר הגדלת להפליא [=להתפלא] על דברי רבינו הרב, דקאמר: "מכין את הטף לפי חרב", באומרך: חלילה לא-ל מרשע, וכי היכן מצינו קטן חייב, שזה חייב?! והשתוממו מחשבותיך, ונבהלו רעיוניך, ונפלא הדבר בעיניך'.

ר' אהרן מבטל תמיהה זו: 'למה תשתומם ותשתאה? פקח עיניך וראה בעדת קרח, אשר ירדו הם ונשיהם ובניהם הנסמכים עמהם חיים שאולה; והתבונן באנשי יבש גלעד, שבשביל האנשים שחטאו, אשר לא באו אל המצפה, הכו הטף ונשים. ואם אנשים חטאו, טף ונשים מה חטאו? וכן בשאול כתיב: "ינתן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום לד" [שמואל ב' כא, ו]. ואם שאול חטא, בניו הבאים אחריו מה חטאו? אלא חומר הוא שהחמיר הקב"ה בעבודה זרה ושבועה וחילול השם, להחרים ולהשמיד הכל, למען ישמעו ויראו הנשואים. כי יש לך אדם שבנו קטן חביב עליו מגופו. וכן מצאנו בבן סורר ומורה, נדון על שם סופו'. בהמשך דבריו, מנסה ר' אהרן לבסס את הלכת הרמב"ם גם על מקור מפורש, הלוא הוא דרשת ה'ספרי'¹⁵⁰ על הפסוק¹⁵¹ 'הכה תכה את יושבי

הקטן על ידי העדות שהודחה העיר? והרי לגביו זו עדות שלא בפניו. ותירך על פי דברי ר' אהרן מלוניל, שהסביר שהעונש אינו מן הדין, אלא הוא בא לייסר את הגדולים. משום כך, הורגים את הקטן בקבלת עדות שלא כדין, כדי לייסר את הגדולים.

¹⁴⁹ סנהדרין סח ע"ב. וראה למעלה, הערה 121, בסופה.

¹⁵⁰ ראה ספרי, דברים יג, טז, פסקה צד (מהדורת פינקלשטיין). וכתב המהדיר שם: 'ומכל מקום יש להעיר שאין המאמר מעיקר ה"ספרי", אלא נוסף, וחסר ברוב הנסחאות'.

וראה ילקוט שמעוני, ראה, רמז תתפח, הגורס: 'מקיימין את הטפלים', והציעו המגיהים לתקן: 'אין מקיימין'. וראה הערת ר' מאיר איש שלום במהדורתו לספרי,

העיר ההיא’: ‘מכן אמרו אין מקיימים את הטפלים [=הילדים]. אבא חנן אומר: “לא יומתו אבות על בנים” [דברים כד, טז], בעיר הנדחת הכתוב מדבר’. ומפרש ר’ אהרן: ‘כלומר, שהורגים אותם, דדריש ריבויא. ואף על פי שיש ספרים שכתוב בהם: “מכאן אמרו, מקיימין את הטפלים”, אולי הרמב”ם גרס ‘אין מקיימין’.

עוד הוא מסתמך על מחלוקת ר’ אליעזר ור’ עקיבא, המובאת בתוספתא, סנהדרין: שלדעת ר’ אליעזר, קטני בני רשעי ישראל – נהרגין; ולדעת רבי עקיבא – אין נהרגין. וזה לשון התוספתא¹⁵²: ‘קטני בני אנשי עיר הנדחת שהודחו עמה¹⁵³ – אין נהרגין. ר’ אליעזר אומר:

עמ’ צג, הערה ג. וראה הערת המהדיר לתשובת ר’ אהרן (למעלה, הערה 136), בהערות 22–23, ובפירושו ר”י קאפח, לרמב”ם שבמהדורתו, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו, אות יז.

ובתשובת ר”ש משאנץ (ראה להלן, ליד ציון הערה 164), דן בראיה מן הספרי, וכתב: ‘ומה שכתוב בספרי דברי רב: “הכה תכה את יושבי העיר לפי חרב” – מכאן אמרו חכמים אין מקיימין את הטפלים, בכל מלכותינו אין כתוב לא זה ולא זה, ואין ראוי לגורסו כלל. דמאן דגריס “מקיימים”, הא בתוספתא דריש לה מדכתיב: “ונתן לך רחמים ורחמך” [ראה להלן, ליד ציון הערה 152]; ומאן דגריס “אין מקיימים”, אם כן הוא דלא כרבי עקיבא, וקיימא לן... סתם “ספרי” רבי שמעון, וכולהו אליבא דר’ עקיבא [סנהדרין פו ע”א].’

עוד משיג ר”ש משאנץ מדברי הגמרא בסנהדרין סא ע”ב, המשווה את דין המרובים ליחידים, חוץ מעניינים שהזכירה במיוחד, ואם כן גם לעניין קטנים דין המרובים כדין היחידים, שאין הקטנים נענשים (כהשגתו של הרמ”ה, למעלה, ליד ציון הערה 141).

¹⁵¹ דברים יג, טז.

¹⁵² תוספתא, סנהדרין, פרק יד, ג, במהדורת צוקרמנדל. המחלוקת שבתוספתא זו הובאה על ידי הרמב”ן (בפירושו על דברים יג, טז) כניגוד לדעה שבספרי: ‘וכן אמרו ב”ספרי”’: חנן אומר, “לא יומתו אבות על בנים” וכו’, ובעיר הנדחת הכתוב מדבר. אבל בתוספתא של מסכת סנהדרין, נחלקו בה’ וכו’.

¹⁵³ מה שמע’ הודחו עמה? האם הכוונה היא שיש לענוש את הקטנים דווקא אם הם חטאו גם כן? מה משמעות חטא לגבי קטנים?

ר’ זאב וולף בוסקוביץ, בספרו סדר משנה, על הרמב”ם, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו (עג ע”ב), סבור כי מה שנאמר ‘שהודחו עמה’, לא נאמר אלא לרבותא לדעתו של ר’ עקיבא, שאף על פי שהודחו, אין נענשים. ואילו לדעת ר’ אליעזר,

נהרגין. אמר לו ר' עקיבא: ומה אני מקיים "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך" [דברים יג, יח]? אם לרחם על הגדולים, הרי כבר נאמר "הכה תכה" [שם, טז]; אם לרחם על בהמתן, הרי כבר נאמר "החרם אותה ואת כל אשר בה ואת בהמתה" [שם]. ומה אני מקיים: "ונתן לך רחמים"? אילו קטנים שבתוכה¹⁵⁴.

כיוון שנחלקו ר' אליעזר ור' עקיבא בשאלת הענשת הקטנים, סבור ר' אהרן, שאולי היה נראה לרמב"ם לפסוק כר' אליעזר, שהקטנים נהרגים, מן הטעם שלדעת ה'ספרי' הם נהרגים, ו'סתם'¹⁵⁵ ספרי – ר'

אין כל משמעות לשאלה אם הודחו, אם לא – בין כך ובין כך ייעשו, שהרי בכל התורה כולה קטן אינו ברעונשין, אפילו עבד עבודה זרה. אם כן, בעיר הנידחת, בהכרח גזרת הכתוב היא שייעשו. ואם כן, מה לי הודחו ומה לי לא הודחו? והוא מוסיף ואומר, שייתכן שאף לר' אליעזר יש רבותא בקטנים שהודחו, כשהכוונה היא לקטנים בני דעת; בעוד שבקטנים שאינם בני דעת אין כל משמעות לעובדה שהודחו, משום שהם נהרגים מחמת היותם כממונו של אדם (ראה על כך למעלה, ליד ציון הערה 115).

אם כן, ר' אליעזר מדבר, לדבריו, גם בקטנים שלא הודחו. ואף שמדברי המרדכי, המובאים בהערה 154, משמע שהתוספתא מדברת דווקא בהודחו, הרי רבנו תם (המובא ב'מרדכי') צריך לומר שמדובר גם בלא הודחו, והרמב"ם יסבור כרבנו תם. וראה מרדכי, סנהדרין, סימן תשטז, שנחלקו ר"י ורבנו תם בשאלה: האם מתאבלים על בן שנה או בן שנתיים שהמיר דתו עם אמו ומת? דעת ר"י היא, שמתאבלין עליו; ואילו דעת רבנו תם היא, שאין מתאבלין עליו כמו שאין מתאבלים על גדול שהמיר ומת. ה'מרדכי' מביא ראיה מן התוספתא שלפנינו בעניין קטני עיר הנידחת שהודחו עמה: שרבי אליעזר אומר, נהרגין; וחכמים אומרים, אין נהרגין. ואלה דבריו: 'ומדאמר ר' אליעזר נהרגין, שמע מינה: לרבנן, אין מתאבלין. דעד כאן לא פליגי אלא לענין נהרגין; אבל לענין אבילות, מודו דאין מתאבלין. ולא ראייה הוא. דהתם מיירי שגדולין קצת ועבדו עבודה זרה; אבל קטן שאינו יודע בין ימינו לשמאלו, חשוב כישראל. ועוד, דעיר הנדחת לא שייכא לשאר מקומות, דקטן שעבד עבודה זרה, אף לרבי אליעזר אינו נהרג. סוף דבר, אומר רבנו תם, שאין [מנהג] להתאבל עליו. וראה: הגהת הרמ"א, לשולחן ערוך, יורה דעה, סימן שמ, סעיף ה; ביאור הגר"א, שם, ס"ק יג. וראה למעלה, הערה 124; ולהלן, ליד ציון הערה 167.

¹⁵⁵ סנהדרין פו ע"א.

שמעון¹⁵⁶. ואם כן, ר' שמעון סובר כר' אליעזר, ולכן יש לפסוק כר' אליעזר ולא כר' עקיבא.

ר' אהרן מסיים בדברי הערצה מופלגים לרמב"ם, שלא נסתר ממנו דבר, ובוודאי היה לו מקור לדבריו: 'ומי יודע, אולי נמצא אתו משען ועזר מהירושלמי או ממקום אחר או מן הבריייתות הנסותרות אלינו והנגלות לו. ובאמת כי כל חכם לב משכיל ואיש דעת יש לו לירא מפניו ולדונו בכל כוחו וענינו ודיניו, דכל רז לא אניס ליה, ואפילו היה מקשה עליו מהלכות ברורות, כל שכן המקשה עליו מסברות'.

הרמ"ה אינו משתכנע מהסבריו של ר' אהרן, ומשיג על ראיותיו. הרמ"ה מדגיש את ההבדל בין התקדימים שבמקרא, שענינם ענישת בנים בשל חטא אביהם, לבין הטלת עונש על ידי בית דין של מטה.

אשר לראיה מעדת קורח ומאנשי יבש גלעד, הוא שואל: וכי לדורות נכתבו דברים אלה? וכל שכן שאין ללמוד דבר מעדת קורח, שהרי שם הייתה המיתה בידי שמים! ואם לא נבחין כן, שמא נלמד הלכה למעשה, שיש להרוג את הבנים בעוון אבותם, מדברי התלמוד¹⁵⁷: 'בעון נדרים, בנים מתים כשהם קטנים'. אלא ברור שהמתת הקטנים, שנאמרה

¹⁵⁶ וראה סדר משנה, על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו, שמביא את דברי ה'פרי חדש', על הרמב"ם שם, שאפשר לומר, שר' שמעון טעמו, שדורש 'טעמא דקרא': 'מפני מה אמרה תורה נכסי צדיקים שבתוכה יאבדו? מי גרם להם שידורו בתוכה – ממנום, לפיכך ממנום אבד' (סנהדרין קיב ע"א; ראה למעלה, ליד ציון הערה 146). ומאותו טעם אף הקטנים הם גרמא וסיבה לישיבת הגדולים בתוכם, ולפיכך ייהרגו. אבל אנו, שאיננו דורשים 'טעמא דקרא', כיוון שקטנים אינם בני עונשין, אינו בדין שיהרגו.

על זה אומר בעל 'סדר משנה': 'ואני תמה עליו, פה מפיק מרגליות יאמר דברים שאין להם שחר?! ...! הנה הטעם הזה שכתב הפר"ח בקטנים הוא טעם לפגם. דמה דמות ידמיון יערוך לתלות הריגת הקטנים בהך דאבידת נכסי הצדיקים?'. שהרי על גוף הנכסים לא שייך לומר שנענשים, 'כי לא שייך בנכסים העונש והשכר, רק לבעלי הנכסים. ואף שהבהמה מרגשת קצת במיתתה, הוא רק הרגש קצת בשעת ההריגה, לא קודם לכן. והרי זה כמו ששוחטין אותה, ולכך עומדת הבהמה למיתה. אבל הכא, אלה הצאן הקטנים מה עשו? אם אבותם חטאו, למה זה יענשו להיות נהרגין?!'.

¹⁵⁷ שבת לב ע"ב. ראה למעלה, ליד ציון הערה 112.

במקראות, הייתה הוראת שעה, שכן בית דין מכים ועונשים שלא מן התורה כדי לעשות סייג לתורה¹⁵⁸. כלומר, השגת הרמ"ה היא משום שיש להבחין בשלוש דרגות של ענישה: יש ענישה בידי שמים; יש ענישה בידי אדם כהוראת שעה; ויש ענישה בידי אדם על פי הכללים הקבועים. כלומר, אין ללמוד על ענישה בידי אדם מענישה בידי אדם כהוראת שעה, ובוודאי אין ללמוד מענישה שנעשתה בידי שמים ולא בידי אדם¹⁵⁹.

ואולם יש להניח, שבניגוד למה שכנראה הבין הרמ"ה את דברי ר' אהרן, לא התכוון ר' אהרן לומר בראיותיו מן העונשים שבמקרא שהם המקור לדברי הרמב"ם. לדעתו, שאב הרמב"ם את הבסיס לדבריו

¹⁵⁸ סנהדרין מו ע"א.

¹⁵⁹ וראה: למעלה, ליד ציון הערה 109; והערה 119, דברי ר' אברהם בן הרמב"ם. על יסוד ההבחנה בין ענישה בידי שמים לענישה בידי אדם, דוחה ר' שמעון גרינפלד (שו"ת מהרש"ג, חלק ב, סימן רג) את ההסתמכות על דין הקטנים בעדת קורח: 'שכתב מעכ"ת [=מעלת כבוד תורתו], דבחתם סופר, ביורה דעה, בס"י שכב, כתב דבן מומר, אף קטן, ודאי דינו כמו אביו, וכתב שהביא ראייה נפלאה מקטני עיר הנדחת, דנהרגין גם כן. ומורי המהר"ם שיק ז"ל מוסיף, דדתן ואבירם נבלעו הם ונשיהם וטפם. ואני אין דעתי נוחה בכל הראיות הללו להעמיד יסוד עליהם הלכה למעשה. דהראיה מדתן ואבירם פשיטא שאינה ראייה כלל, כי מה ראייה מדיני שמים לדיני אדם? הכי יאמר אדם, שאם האב חילל שבת, שיהיה נהרג גם בנו קטן? זה ודאי לא יעלה על לב שום איש, שהרי מפורש בתורה "ובנים לא יומתו על אבות" [דברים כד, טז]. אבל מדיני שמים אין ראייה כלל, שהשם יתברך היה יודע שאין איש עתיד לצאת מהם, כמו דאיתא גבי משה בהריגת המצרי, "וירא כי אין איש" [שמות ב, יב, ורש"י שם], אבל לנו לא ניתן רשות לדון כן. וגם הראיה מעיר הנדחת, הנה נהי דהרמב"ם פסק כן, אבל הרמב"ם על התורה, בפרשת ראה [על דברים יג, טז], כתב בשם ה"ספרי", דהקטנים באמת אין נהרגין. והפ"ח, בספרו "מים חיים" [על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו], חולק גם כן על הרמב"ם, במה שפוסק דהקטנים נהרגין'.

הוא מוסיף: 'ואין ראייה מעיר הנדחת, שהוא חידוש גדול, שעבירה נעשית ברבים בכל בני העיר, וכמה פרטי דינים יש שתהיה עיר הנדחת, עד שאמרו חכמינו ז"ל [סנהדרין עא ע"א], שמעולם לא היה ולא יהיה, וגם בלאו הכי צריכה להיות נידון בבית דין של ע"א. ואיך נביא ממנה ראייה למקום אחר, לדחות קטנים בעוון אבותם? לכן לפי עניות דעתי, כל הראיות הללו אין בהם על מה שיסמוכו'.

ממקורות שעמדו לפניו, ואינם בידינו היום; אבל את הבסיס המוסרי לענישת הבנים, אפשר לשאוב מן המקרא, וכנראה זוהי כוונת הסתמכות ר' אהרן על המקרא.

ואשר להבחנת ר' אהרן בין האישה לאיש – שהאישה שהודחה נהרגת אף בלא התראה, שלא כדין האיש – שואל הרמ"ה, הרי למדנו מן הפסוק 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם' (במדבר ה, ו), ש'השוה'¹⁶⁰ הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה? ומאחר שאין להבחין בין איש לאישה, הרי אף בטעם שנתן ר' אהרן, שהנשים היו עיקר לסייע בידי עוברי עברה, אין כדי להסביר את ענישתן בלא התראה. ושוב, גם בזה נראה, שלא התכוון ר' אהרן לומר שפסק הרמב"ם כן בלא להסתמך על מקור מסוים, אלא שבוודאי היה בידו מקור שאינו בידינו.

ואף על מה שדימה ר' אהרן את הנשים לנכסים, לעניין העונש, משיג הרמ"ה, שאין לדמות כלל, שהרי הנכסים אינם בני דעה. וכשם שהשיג הרמ"ה, לעניין ענישת האישה, על ההסתמכות על המקראות בקורח, ביבש גלעד ובבני שאול, ואמר שהיו אלה גזרת שעה, כן הוא משיג גם לעניין ענישת הקטנים, שאין להסתמך על מקראות אלה.

ואף על ראייתו של ר' אהרן מן התוספתא בסנהדרין, משיג הרמ"ה, שאדרבה, במחלוקתם של ר' אליעזר ור' עקיבא, יש לפסוק הלכה כר' עקיבא¹⁶¹. מכאן שיש להעדיף ב'ספרי' את הגרסה 'מקיימים את

¹⁶⁰ בבא קמא טו ע"א.

¹⁶¹ וראה סדר משנה, על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו, שמציע תשובה על כך (כדי ליישב את הרמב"ם), שכאן אין לפסוק כר' עקיבא, מן הטעם שר' עקיבא לא אמר את דבריו מכוח קבלתו מפי רבו, כי אם מכוח הראיה שהביא מן המקרא. ר' אליעזר השיב על ראייתו זו, וידוע כי דברי ר' אליעזר הם מפי הקבלה, שהרי לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו [יומא סו ע"ב], ולכן יש לפסוק כאן כר' אליעזר. ועוד, שר' אליעזר היה רבו המובהק של ר' עקיבא, והלכה כר' עקיבא מחברו, ולא מרבו.

אמנם, הוא ממשיך ואומר, שבספר כריתות (חלק רביעי, שער שלישי, סימן ד) כתב שבמחלוקת בין ר' אליעזר ור' עקיבא, הלכה כר' עקיבא מחברו, ולא מחבריו:

הטפלים' על פני הגרסה 'אין מקיימים את הטפלים', שהרי סתם תוספתא – אליבא דר' עקיבא, ואם לא תאמר כן, יש סתירה מר' עקיבא שבתוספתא לר' עקיבא שב'ספרי'¹⁶².

הוא מוסיף, שאפילו לר' אליעזר, שאומר שהקטנים נהרגים, אין ללמוד מזה על הנשים. הטעם לדבר הוא: שלגבי הקטנים, אפשר לומר שהם נהרגים משום שהם כגוף אביהם וכנכסיו, משום שקרבתם לאביהם אינה תלויה בדבר אחר; אבל בנשים, שהקרבה תלויה רק באישות – ואם הבעל רוצה, מגרש את אשתו, והלכה לה הקרבה מיד – אין לומר שתיהרגנה¹⁶³.

הסברים נוספים בשיטת הרמב"ם

מחמת הקושי הגדול שבדברי הרמב"ם, היו שביקשו לצמצם את משמעות ההלכה שלו בדבר ענישת הקטנים. ר"ש משאנץ, ר' שמשון בר' אברהם¹⁶⁴, השיג בתשובתו על ההסתמכות על דברי ר' אליעזר שבתוספתא לביסוס דברי הרמב"ם, משני טעמים¹⁶⁵: ראשית, ר' אליעזר שמת¹⁶⁶ הוא, ואין פוסקים כמותו; ושנית, ר' אליעזר אינו מדבר אלא

'אבל כל ישר הולך יראה לעינים, כי יש כאן חסרון בדפוס... ונראה לעניות דעתי שצריך להגיה: ר' אליעזר ור' עקיבא הלכה כר' אליעזר, הלכה כר' עקיבא מחבירו, ולא מחבריו... או שצריך להגיה: ר' אליעזר ור' עקיבא הלכה כר' עקיבא מחבירו, ולא מרבו'. וראה: ספר כריתות, מהדורת ראטה, ניו-יורק 1961, עמ' רנט, הערה א; ומהדורת סופר, ירושלים תשכ"ה, עמ' קפא, הערה יח. וראה פירוש זרע אברהם, על ספרי, פרשת ראה, פסקה צד.

¹⁶² וראה גם בתשובת ר"ש משאנץ, ר' שמשון בר' אברהם, בעניין זה (סנהדרי גדולה, כרך א, ירושלים תשכ"ח, עמ' קצא), שהשיג אף הוא על פסקו של הרמב"ם, והוא דן בראיות מן ה'ספרי' ומן התוספתא.

¹⁶³ וראה למעלה, ליד ציון הערה 117.

¹⁶⁴ ד"א תק"י (1150) לערך – לפני ד"א תקע"ו (1216). מגדולי בעלי התוספות הצרפתים. תלמידו המובהק של ר' יצחק ב"ר שמואל הזקן מדנפיר. כתב תוספות לכל התלמוד, אשר חלקן נדפסו בשמו, וחלקן עובד על ידי תלמידיו. עלה לארץ-ישראל בשנת ד"א תקע"א (1211) ושם נפטר.

¹⁶⁵ ראה סנהדרי גדולה, שם, עמ' קצא.

¹⁶⁶ 'ברכוהו [=קללוהו, בלשון סגי נהור], כדאמרינן בהזהב (בבא מציעא נט ע"ב).

בקטנים בני דעת ופיקחים, שהודחו בעדים והתראה¹⁶⁷. כלומר, לדעת ר"ש משאנן, צריך להבחין בין קטן בן-דעת לקטן שאינו בן-דעת: קטן בן-דעת אפשר שייענש על פי עדים והתראה, כמו שמצינו ב'מופלא הסמוך לאיש'¹⁶⁸; ואילו קטן שאינו בן-דעת, לא ייענש. ברם, מן הלשון 'טף', שבדברי הרמב"ם, משתמע כי הרמב"ם אינו שותף להצעה שהציע ר"ש משאנן, אלא כוונת הרמב"ם לקטנים שאינם בני דעת¹⁶⁹.

ובתלמוד ירושלמי [שביעית ט, ה] מפרש "שמותי הוא" מתלמידי שמאי היה' (רש"י, שבת קל ע"ב, ד"ה שמותי הוא).

¹⁶⁷ והשווה דברי רבנו תם בשאלה, אם להתאבל על בן שנה או בן שנתיים שהמיר דתו עם אמו ומת (מרדכי, סנהדרין, סימן תשטז; ראה למעלה, הערה 154), שאין להביא ראיה לעניין זה מדברי ר' אליעזר בתוספתא, מפני שר' אליעזר אינו מדבר אלא בגדולים קצת ועבדו עבודה זרה; אבל קטן שאינו יודע בין ימינו לשמאלו, חשוב כישראל'.

¹⁶⁸ נידה מו ע"ב.

¹⁶⁹ וראה: הדרך לתשובה, לר"מ שטרנבוך, בני-ברק תש"ם, על הלכות תשובה, פרק ו, הלכה א.

וכך יש לשאול גם על מה שמובא בשמו של ר' חיים הלוי סלובייצ'יק (ראה עבודת המלך, לר' מנחם קרקובסקי, על הרמב"ם שם: 'וכדומה שאמרו לי כן גם בשם מו"ר הגאון החסיד מוהר"ח הלוי זצ"ל וכו'; וכן ראה פרח מטה אהרן, לר' אהרן סלובייצ'יק, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו). לדברי ר' חיים, אף הרמב"ם אינו מדבר בקטנים שלא חטאו, אלא בקטנים שחטאו (וכן בנשים שחטאו, אלא שלא התרו בהן). חידושו של הרמב"ם הוא, שקטנים אלה נענשים, אף על פי שבשאר עברות אינם בני עונשין. אמנם בעוד שאפשר לייחס עברה לקטנים 'בני דעת ופיקחים', קשה לייחס עברה לקטנים שאינם בני דעת.

בשו"ת שבט הלוי, חלק ב, סימן יט, מבקש להוכיח מדברי הרמב"ם, שגדר איסור עבודה זרה שייך גם בקטנים. וראה הרב ש' ישראלי, 'תקרית קיביה לאור ההלכה', התורה והמדינה ה-1 (תשי"ג-תשי"ד), עמ' קיג (=עמוד הימיני, סימן טז, עמ' קצח). וראה שו"ת בניין שלמה, לר' שלמה הכהן, מו"צ דווילנא, חלק ב, חושן משפט, סימן ז, אות ד, שאף בשאר עברות, 'היוצא לנו מסוגיא הנ"ל דבר חדש מאד, דהא דקטנים לאו בני עונשין נינהו אינו מטעם דהוי כאנוסים, מצד שאין להם דעת, והרצון נחשב להם לאונס, וגם אינו מטעם דאין הדבר נחשב להם לעברה כלל, מצד שלא נצטוו על המצוות ואזהרות אלא הגדולים. דוודאי גם הקטנים מצווים שלא לעבור על אזהרות שבתורה [כאן יש כנראה איזו השמטה], כגון

שאלת המתת הקטנים בעוון אבותם המשיכה להעסיק את החכמים. כך אנו מוצאים למשל אצל ר' אנשלמה אשתרוק¹⁷⁰, בספרו 'מדרשי התורה'¹⁷¹. כשהוא מדבר בעניין עונש הבנים בפרשת קורח, הוא מתלבט בשאלה זו, ומביא את הסברו של הרמב"ם, אלא שדעתו אינה נוחה מדברי הרמב"ם, משום השאלה הערכית: מדוע נענשים הבנים בגלל אבותם? וכך הוא אומר: 'ואם תשאלו: הבנים מה חטאו? התשובה בזה, שכבר אמר השם: "פוקד עון אבות על בנים" וגו' (שמות כ, ה). ועם כל זאת, התשובה גם למאמר "פוקד" צריכה מאד לקושי השאלה. והרמב"ם ז"ל אמר, כי הטף כספו וקנינו של אדם קודם הגיעם לכלל עונש ושכר. ועם כל זה, נפשות הטף צועקות: מה חטאו?'.
לכן הוא מציע הסבר מרחיק לכת, ולפיו אין לקטנים עונש נפשי

מלקות וגזלות וכרת ומיתות בית דין לא הטילה התורה רק על הגדולים ולא על הקטנים, דחס רחמנא על הקטנים שלא לעונשן בשום עונש של תורה. והטעם בזה, שכל העונשים של תורה אינו מצד קנס שעבר על העברה, רק מצד כפרה, וקטנים לאו בני כפרה נינהו, דהרצון שלהם קרוב לאונס קצת, ואנוס – רחמנא פטריה'.
מרחיק לכת בהסברת דברי הרמב"ם בעניין עונש הנשים הוא הרב יוסף קאפח. לדבריו, הרמב"ם מדבר בנשים שעבדו עבודה זרה, והתרו בהן: 'אבל הנשים הבוגרות, מתרין בהן כשאר כל עברות שבתורה, ועולות למנין רוב העיר, ונדונות כגברים, וכל שלא נתברר שהודחה – נצולה. ומה שכתב: "הטף והנשים של העובדים", הכוונה נשים שעבדו, ודברו בהם בסתם, מפני שחזקה שהן הנפשות תחילה להזיות הללו' (רמב"ם, עם פירוש ר"י קאפח, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו, אות יז). ר' אהרן מלוניל (למעלה, ליד ציון הערה 142) פירש אף הוא את הרמב"ם, שכוונתו לנשים שעבדו עבודה זרה, אלא שהבחין בין הנשים לאנשים, שהנשים נענשות אף בלא התראה. אבל ר"י קאפח משווה את הנשים לאנשים גם לעניין ההתראה, ולפיו לשון הרמב"ם קשה יותר. וכך מפרש את דברי הרמב"ם, גם ר' אהרן סולוביצ'יק, בספרו פרח מטה אהרן, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה יד, ונדחק לומר, כי אף שהנשים עבדו עבודה זרה, נצרך הרמב"ם להשמיע לנו שנענשות, מפני שהיה מקום לחשוב שדינן כמו המדיחים, שלגביהם דורשים 'אנשים' – ולא נשים (סנהדרין קיא ע"ב).

¹⁷⁰ מאמצע המאה הי"ד לספירה הנהוגה. ראה עליו בהקדמת המהדיר ל'מדרשי התורה' (להלן, הערה 171).

¹⁷¹ מדרשי התורה, מהדורת ש' עפשטיין, ברלין תרנ"ט, פרשת קורח, עמ' 169 – 170.

במיתתם; ואילו את שלמות הנפש, שלא השיגו משום שמתו, הם ישיגו לאחר שיחזרו ויחיו בתחיית המתים: 'ואם תאמר, שכיון שאין להם עונש נפשי לא איכפת להן, הלא ידעת כי שלימות הנפש הוא מה שתקנה מהמושכלות עם הגוף. ואם כן, נפשות אלו, שלא חטאו, אבדו זה השלמות, ועל מה לא יזכו לחיות ולהשלים נפשותם? והתשובה, כי מאחר שאנו בטוחים במתים שיחיו, אז יקומו כל אלה וישלימו נפשותם בלא שום מניעה, כי תהיה הארץ מלאה דעת את ה', ולא יהיה להם תרעומת על מה שעבר, ויושג העונש על האבות לבד כמה שנצטערו עליהם. ונמצא, "כי צדיק ה' צדקות אהב" [תהלים יא, ז]. וזה יספיק לצדיקים שמתים קודם זמנם בעון דורם¹⁷², כי יקומו לזמן התחייה, ויוסיפו שלמות על שלמותם, וה' עליהם יראה¹⁷³.

¹⁷² על הקשר בין הענשת הקטנים למיתתם של צדיקים בעון הדור, השווה דבריו של ר' מנחם המאירי, המובאים למעלה, ליד ציון הערה 102.

¹⁷³ וראה: Joseph A. Polak, "Forgiving the Germans: Paradigms and Dialectics," *Jewish Law Association Studies* 7 (1994), p. 173, from Halakha, בדבר האפשרות ללמוד מדין הטף בעיר הנידחת על אשמת בניהם של הגרמנים בפשעי השואה.

נספח: הענשת אדם בעוון אחרים

א. הענשת נקיים בעוון אחרים לצורך שעה בשאלה: האם בדיני אדם אפשר להעניש נקיים בשל עוון אחרים לצורך שעה? דן באריכות הראי"ה קוק זצ"ל¹⁷⁴, תוך הסתמכות על הכתוב 'לא יומתו אבות על בנים'¹⁷⁵. הרב קוק השיב לרב אשר מיכאל כהן מבאזל, שהעניש את מתפללי בית הכנסת שלו, שלא יבוא לדרוש אצלם, מפני שמכרו את 'מפטיר יונה' לאדם שחילל את יום הכיפורים, אלא אם יקנסו אותו פושע במניעת עלייה לתורה במשך שנים אחדות. ושאלתו של הרב כהן היא: האם עשה כדין?

הרב קוק משיב כי לכאורה אין לקנוס את מי שלא חטא, שהרי נאמר בעניין זה¹⁷⁶: 'טוביה חטא, וזיגוד מינגד?!'. ואף שנידון זה נחשב למגדר מילתא, ובית דין יכולים להעניש במגדר מילתא שלא מן הדין, מכל מקום, אין להעניש אלא את הפושע עצמו¹⁷⁷, 'אבל שיהיה אפשר לקנוס את אחרים, שלא חטאו כלל, זו לא שמענו'.

ומאחר שמקרא מפורש הוא: 'לא יומתו אבות על בנים', 'ומזה למדו קל וחומר שאנשים זרים לא יוכלו להענש בגלל חטא של אחר', אף אין כוח ביד חכמים להחמיר יותר מדין תורה¹⁷⁸.

וראיה לדבר, שאין להעניש אדם בשל חטאו של אחר, אפילו למגדר מילתא, הוא מביא מדברי התלמוד בעניין בניו של עכן, שלא הביאם אלא לרדותם, ולא להעניש אותם¹⁷⁹. והרי אין לך מגדר מילתא גדול מזה. אם כן, מדוע תמה התלמוד על האפשרות שבניו ובנותיו נענשו בשל חטא אביהם? אלא בוודאי אי אפשר לענוש בנים בשל חטא אביהם, אף לא למגדר מילתא. ואף שהתלמוד למד מן הפסוק 'לא יומתו

¹⁷⁴ ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 166.

¹⁷⁵ שו"ת דעת כהן, סימן קצג.

¹⁷⁶ פסחים קיג ע"ב. ראה למעלה, ליד ציון הערה 137.

¹⁷⁷ כפי הדוגמאות המובאות ביבמות צ ע"ב.

¹⁷⁸ כדברי הט"ז, יורה דעה, סימן קיז, ס"ק א, וחושן משפט, סימן ב.

¹⁷⁹ ראה למעלה, ליד ציון הערה 127.

אבות על בנים' – בעדות בנים¹⁸⁰, אין זאת, אלא שלעניין העונש ניתן ללמוד מן הסיפא 'איש בחטאו יומת'. אבל מכל מקום, אין המקרא יוצא מידי פשוטו. היינו, לומר גם שלא יומתו אבות על חטא בנים ולהפך¹⁸¹. ברם, בהמשך דבריו, מוכיח הרב קוק כי כאשר יש צורך של מגדר מילתא נגד חילול השם, מותר אפילו לעבור על המקרא 'לא יומתו אבות על בנים'; ואם הצורך מביא להעניש גם מי שאינו חייב כלל, מותר לעשות גם את זאת בשביל צורך השעה, שלא יתחלל שם שמים. ראייתו לדבר היא מסוגיית יבמות בעניין הגבעונים, שביקשו שיינתנו להם שבעה אנשים מבניו של שאול, ודוד נתנם להם¹⁸². על מקרא זה שואל התלמוד¹⁸³: 'הא כתיב "לא יומתו אבות על בנים"?!'. ומתוך: 'מוטב שתעקר אות אחת מן התורה, ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא'¹⁸⁴. מכאן מסיק הרב קוק, כי לשם מניעת חילול שם שמים, אפשר להעניש גם נקיים. ולכן כותב הרב במסקנתו: 'וממילא בנידון דידן, שבוודאי אין לך חילול שם שמים גדול מזה, לכבד ביום הכיפורים בדבר שבקדושה רשע המחלל את קדושת היום בפרהסיא, דיש לומר דמותר ככהאי גוונא לנהוג עונש לתיקון העולם גם לאותם שבעצמם אינם

¹⁸⁰ סנהדרין כז ע"ב.

¹⁸¹ בשאלת 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', לעניין הפסוק 'לא יומתו אבות על בנים', ראה למעלה, הערה 93.

על אותו יסוד, שאין המקרא יוצא מידי פשוטו, מסביר הראי"ה קוק (שו"ת דעת כהן, שם), את הכתוב באמציה (ראה למעלה, הערה 93) בדרך זו: מאחר שפשוטו של מקרא הוא, שאין להעניש אדם אחד בשל חטאו של אחר, לכן אף אמציה לא היה רשאי להעניש את בני המכים בעוון אבותם, על אף שהוא מלך, ומלך רשאי להעניש שלא כדין תורה, למגדר מילתא. ואילו אם היינו לומדים זאת לא מכתוב מפורש, אלא רק ממשמעות הכתוב, היה אמציה רשאי להעניש את הבנים מפני שהיה מלך. לכן מובא אצל אמציה הכתוב: 'לא יומתו אבות על בנים' וגו', ולא רק הסיפא: 'איש בחטאו יומתו'. ובזה, אומר הראי"ה קוק, 'יש להקהות שניהם של רשעים, הכופרים בתורה שבעל פה, שמונים אותנו על דבר דרשת הש"ס'.

¹⁸² ראה למעלה, ליד ציון הערה 125.

¹⁸³ יבמות עט ע"א. וראה למעלה, הערה 93.

¹⁸⁴ וראה למעלה, הערה 109.

חייבים'. ונידון דידן, שהוא עברה בפרהסיא ביד רמה, נקרא חילול שם שמים בפרהסיא, כמו שכתב הרמב"ם¹⁸⁵.

[לדבריו, מיושב הקושי: מדוע הביא התלמוד בעניין בני שאול את הרישא של הפסוק, 'לא יומתו אבות על בנים', והלא חלק זה נדרש לפסול עדות בנים? מהרש"א נדחק לומר, שהתלמוד נסמך על הסיפא של הכתוב [איש בחטאו יומתו], אף שציטט רק את הרישא. על כך אומר הרב קוק, שזה באמת דוחק, 'שעיקר חסר מן הספר'. ולדברי הרב קוק, מוסבר הדבר כך: התלמוד ידע מראש שמדובר כאן בענישה שלא כדין תורה, אלא למגדר מילתא ולצורך שעה. אלא שמתחילה לא הבחין התלמוד בין מגדר מילתא שיש בה חילול שם שמים בפרהסיא לבין מגדר מילתא באיזה עניין אחר. לכן שאל התלמוד: כיצד אפשר להעניש את הבנים? הרי הכתוב מפורש 'לא יומתו אבות על בנים', ולפי פשוטו של מקרא, פסוק זה מלמדנו שלא להעניש בנים אף למגדר מילתא. ועל כך מתרץ התלמוד, ששונה הדבר במקום שיש חילול שם שמים בפרהסיא, שמותר לענוש גם את מי שאינם חייבים].

אמנם הרב קוק מעלה את השאלה: שמא אין ללמוד ממקור זה את האפשרות להעניש נקיים, שהרי כאן העונש היה על פי הדיבור. הרי את הנאמר במקרא¹⁸⁶: 'ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים', פירשו¹⁸⁷: "ואל בית הדמים" – על אשר המית הגבעונים, היינו שה' תבע להיפרע משאול. וגם התלמוד אומר¹⁸⁸, שהעבירם לפני הארון: 'כל שארון קולטו – למיתה; כל שאין ארון קולטו – לחיים'.

על כך משיב הרב קוק¹⁸⁹, שאילו בית דין לא היה יכול להעניש את

¹⁸⁵ רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק ה, הלכה י.

¹⁸⁶ שמואל ב' כא, א.

¹⁸⁷ יבמות עח ע"ב.

¹⁸⁸ יבמות עט ע"א.

¹⁸⁹ הוא רומז, שלפי הט"ז, שצוין למעלה, הערה 178, האומר שאין לחכמים כוח לשנות מה שמפורש בתורה, התשובה פשוטה: אילו הפסוק היה אוסר הענשת מי שאינו חייב, אף לצורך שעה, לא היה נביא יכול לקבוע עונש כזה. אך הוא כותב שקשה לומר שדברי הט"ז אמורים גם במגדר מילתא. ועוד, שבכלל יש מן הפוסקים שהביאו 'חבילות ראיות נגדו'.

מי שהוא נקי אפילו לצורך שעה, אזי בעניין בניו של שאול לא הייתה מועילה לכך גם הוראתו של הנביא, משום שהוראתו של נביא היא בדרגה דומה לזו של בית דין, שיכולים לעשות שלא כדין תורה לצורך שעה¹⁹⁰. משום כך, מה שאין בית הדין יכולים לעשות אפילו לצורך שעה אי אפשר לשמוע גם לנביא, ולא מועיל על פי הדיבור, משום ש'לא בשמים היא'. מכאן מוכח, שהגמרא ביבמות חידשה, שבמקום שיש חילול השם בפרהסיא, מותר להעניש גם את מי שאינם חייבים, אם השעה צריכה לכך. משום כך הדבר אפשרי להיעשות גם 'על פי הדיבור'.

הרב קוק אף מציע יסוד חדש לענישת מי שהוא נקי, וזאת על פי מה שאמרו בתלמוד¹⁹¹: 'אוי לרשע ואוי לשכנו', כפי שנבאר להלן¹⁹².

ב. הענשת קרובים בגלל זיקתם לעברה

הסבר מעניין על הקשר שבין הרישא של הפסוק, 'לא יומתו אבות על בנים', שנתפרש על הענשה על פי עדות בנים, לבין הסיפא, 'איש בחטאו ימות', נותן חתם סופר¹⁹³.

חתם סופר שואל¹⁹⁴ על הקביעה שאין אדם נענש בשל חטאו של אחר: וכי יעלה על הדעת להעניש אדם אחד בשל חטא קרובו, שצריכה התורה להזהיר מכך?! אלא, הוא אומר, בלא ספק, העובר עברה גדולה בעדים והתראה אינו עבריין בן-יומו, ובוודאי נתקלקלו מעשיו בצנעה זה כמה שנים, ואילו היו הקרובים מודיעים לבית דין ולמלך, לא היה בא לכלל זה, ש'אין משפחה שיש בה מוכס, שאין כולה מוכסים'¹⁹⁵. והיה אפשר להעלות על הדעת, שיענש הקרוב על שלא חשף את מעשיו של קרובו. ברם, לאמתו של דבר, אין הוא צריך להיענש על כך, משום

¹⁹⁰ והוא מביא ראיה לכך מן הסוגיה ביבמות צ ע"ב.

¹⁹¹ סוכה נו ע"ב.

¹⁹² ראה על כך להלן, ליד ציון הערה 203.

¹⁹³ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 104.

¹⁹⁴ שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן רח, בסופו.

¹⁹⁵ שבועות לט ע"א.

שגם אם היה מעיד נגד קרובו, עדותו לא הייתה מתקבלת, משום היותו קרוב, ולא היה בעדות זו אלא משום לשון הרע, שהרי נאמר: לא יומתו אבות על פי עדות בנים.

לאור זה הוא מסביר את דעת 'פרקי דרבי אליעזר'¹⁹⁶, שבני עכן נהרגו עמו: בני עכן, שידעו על מעשה אביהם, אילו היו מודיעים לבית דין, והיו מראים מקום החפצים שלקח מן החרם, היו נאמנים¹⁹⁷. וסובר 'פרקי דרבי אליעזר', שבאופן כזה חייבים הבנים עונש מצד הדין על שלא הודיעו.

ובהמשך תשובתו, הוא מסתמך על אמציה, שנאמר בו: 'ואת בני המכים לא המית' (מלכים ב' יד, ו). משמע מזה שהיה יכול להמית את הבנים בדין מלך, אלא שהמלך התחסד ודן אותם בדין הסנהדרין. ועל זה נאמר: 'את בני המכים לא המית, ככתוב בספר תורת משה', אשר דרכיה דרכי נועם.

ג. ביטול שידוך בגלל קירבת המשודך למומר

ר' יחזקאל לנדא, בעל 'נודע ביהודה', מסתמך על הזיקה בין אבות לבין בניהם, לעניין העונש, כשהבנים אוחזים מעשי אבותיהם, בתשובתו בעניין בחור שמבקש לבטל שידוכין, מן הטעם שלאחר השידוכין פקר סב הכלה והמיר את דתו¹⁹⁸.

בניגוד לדעתו של השואל, מבחין המשיב בין אם פקרה אחות הכלה לבין אם פקר אביה (או סבה), והוא מראה כי יש הבדל בין שני אופנים אלה בשלושה עניינים: לעניין הלעז, לעניין הפגם ולעניין העונש. משום כך רשאי הבחור לבטל את השידוך.

אשר לעונש, כותב בעל 'נודע ביהודה': 'ואם בעונש לא מצינו שאח או אחות ישא בעון אחיו או בעון אחותו, ואפילו אוחז מעשה אחיו או אחותו בידו; שהוא נענש בעונו, אבל אין עליו הוספת עונש בשביל

¹⁹⁶ למעלה, ליד ציון הערה 131.

¹⁹⁷ כמו 'שלה ואחיו' (המעיד שכהן פלוני הוא בעל מום, שהוא דבר שניתן לבדקו, על ידי הפשטת בגדו), בקידושין סו ע"ב, שהוא נאמן.

¹⁹⁸ שו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא, חלק יורה דעה, סימן סט.

עון אחיו או אחותו, וקל וחומר שאין זרעו נענש בשביל עון אחות אביו או אחות אמו. אבל בעובדא דידן, מקרא מלא דיבר הכתוב: "פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי" (שמות כ, ה). ואם כן, עון אבי אבי המשודכת, שמור הוא להפרע לזרע המשודכים, שהוא דור רביעי. ואף שדרשו רז"ל באוחזים מעשה אבותיהם בידיהם, מכל מקום יכול זה המשודך לחוש פן יהיה לו חס ושלום זרע דלא מעלי. ואם לא עון המקולקל הזה, לא היה זרעו סובל רק [=אלא] בעון עצמו. אבל עכשיו יתוסף עליהם עונש חמור, עון אבי אבי אמם¹⁹⁹. ואם כן, אם הרא"ש קורא נדון דידיה "השחתת נחלתו"²⁰⁰, קל וחומר עובדא דידן, שהוא "השחתת נחלתו", על חד תלת: בלעז, ובפגם ובעונש'.

ד. אוי לרשע – אוי לשכנו

המשנה, בסוף מסכת סוכה²⁰¹, אומרת: 'בילגה לעולם חולקת בדרום, וטבעתה קבועה, וחלונה סתומה'. היינו, קנסו את משמרת הכוהנים ששמה בילגה (דברי הימים א' כד, יד) בכמה עניינים. ומסבירה הגמרא²⁰², מדוע ענשו את משמרת בילגה: 'מעשה במרים בת בילגה, שהמירה דתה והלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים. כשנכנסו יוונים להיכל, היתה מבעטת בסנדלה על גבי המזבח, ואמרה: לוקוס לוקוס, עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל, ואי אתה עומד עליהם בשעת הדחק? וכששמעו חכמים בדבר, קבעו את טבעתה וסתמו את חלונה'. ועל כך שואלת הגמרא: 'משום ברתיה, קנסינן ליה לדידיה?!' היינו, וכי בשביל הבת שהמירה את דתה, קונסים את אביה?! כלומר,

¹⁹⁹ יש להעיר, שדבריו מתאימים לדעת רש"י, למעלה, ליד ציון הערה 95, אבל לפי אבן עזרא, בכור שור, ומאירי, למעלה, ליד ציון הערה 96 ואילך, גם בן האוחז במעשה אבותיו לא יענש על עוון האבות.

²⁰⁰ ראה תשובת הרא"ש, המובאת בטור, אבן העזר, סימן נ, סעיף ה. אבל בשו"ת הרא"ש, כלל לד, סימן א (שהוא מקורו של הטור, ולא כלל לה, א, כמצוין בבאר הגולה, שולחן ערוך, אבן העזר, סימן נ, ס"ק מ), מופיע הביטוי 'להשחית נחלתו' בדברי השואל ולא בתשובתו של הרא"ש.

²⁰¹ משנה סוכה ה, ח.

²⁰² סוכה נו ע"ב.

אפילו את אביה לא היינו צריכים לקנוס! ועל כך משיבה הגמרא: 'אין. כדאמרי אינשי: "שותא דינוקא בשוקא – או דאבוה או דאימיה"'. ומסביר רש"י: 'משל הדיוט הוא: מה שהתינוק מדבר בשוק, מאביו או מאמו שמע. אף זו [=הבת], אם לא שמעה מאביה שהיה מבוזה את העבודה, לא אמרה כן'. וממשיכה הגמרא ושואלת: 'ומשום אבוה ואימיה, קנסינן לכולה משמרה?!' ועל כך משיב אביי: 'אוי לרשע – אוי לשכינו; טוב לצדיק – טוב לשכינו' (וראה רש"י, שם)²⁰³. כלומר, לא רק הרשע הוא רע, אלא אף השכנות לרשע היא רעה ומזיקה.

על יסוד סוגיה זו, אומר הרב קוק²⁰⁴, שאנו שומעים מכאן, כי אף על פי שלמדנו מהכתוב 'לא יומתו' שאסור להעניש את מי שאינו חייב בשביל החייב, 'היינו במקום שאין כאן שכנות של הרשע. אבל במקום ש"בהדי²⁰⁵ הוצא לקי כרבא", אז אפילו בשביל יחיד, שצריכים להענישו למגדר מלתא, עונשין גם כן את הרבים שלא חטאו כלל', משום שבאופן זה, ששייך 'אוי לרשע – אוי לשכנו', לא למדנו מפסוק מפורש שלא יומתו, וממילא כוח בית הדין למגדר מילתא במקומו עומד. והטעם לדבר הוא, שאת הכלל 'אוי לרשע – אוי לשכנו', למדנו גם כן מן הכתוב בתורה²⁰⁶.

אמנם, שואל הרב קוק, שלפי דבריו שחידש²⁰⁷, שבמקום שיש חילול

²⁰³ ראה במדבר ג, כט, בדבר חנייתם של בני קהת בדרום, שעל כך אומר רש"י (על יסוד במדבר רבה, פרשה ג, יב), 'וסמוכין להם דגל ראובן החונים תימנה – אוי לרשע, אוי לשכנו. לכך לקו דתן ואבירם ומאתים וחמישים איש עם קרח ועדתו, שנמשכו עמהם במחלוקתם'. הרי שעונשם הוא על 'שנמשכו עמהם במחלוקתם'. ונשאלת השאלה: האם גם אצלנו מדובר בהטלת עונש על 'שכנו' של הרשע בשל חלקו בעברה?

²⁰⁴ שו"ת דעת כהן, סימן קצג, בתשובה שהשיב אל הרב מיכאל כהן; ראה למעלה, ליד ציון הערה 174.

²⁰⁵ בבא קמא צב ע"א. וראה רש"י, שם: 'קוץ הגדל אצל הכרוב, כשבא לעקרו, פעמים שנעקר הכרוב עמו, ונמצא לוקה בשבילו. כלומר, שכני רשע לוקין עמו'.

²⁰⁶ כמו שאמרו במשנה נגעים יב, ו. לעניין ההסתמכות על עונש שהטילו על משמרת בילגה, ראה גם שו"ת ציץ אליעזר, חלק י, סימן יז, אות ב.

²⁰⁷ ראה למעלה, ליד ציון הערה 185.

השם, אפשר להעניש את מי שאינו חייב, מדוע הוצרכה הגמרא לטעם של 'אוי לרשע – אוי לשכנו' בעניין בילגה? הרי אותה מרשעת חיללה שם שמים בפרהסיא, וטפחה בסנדלה על גבי המזבח, ואמרה דברי חירוף וגידוף.

ועל כך הוא משיב, שאפשר לומר, שחילול שם שמים נקרא רק כשבא חילול השם על ידי מי שהוא עדיין בכלל ישראל, כמו שפרהסיא לעניין קידוש השם נקרא דווקא בין עשרה מישראל²⁰⁸. אם כן, 'מה שעשתה זאת המרשעת, שכבר המירה דתה ונישאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים, כל מה שחרפה וגדפה אחר כך אינו כלל בגדר חילול השם לגבי ישראל, שהכל יודעים מכבר שדרכם של מומרים ונטמעים בין הגויים לחרף ולגדף'.

ה. 'את אביה היא מחללת'

לשאלת הזיקה בין החוטא לבין אביו, יש לתת את הדעת למה שהובא בתלמוד על הפסוק: 'ובת איש כהן כי תחל לזנות, את אביה היא מחללת, באש תשרף' (ויקרא כא, ט).

בשמו של ר' מאיר נאמר²⁰⁹: 'היה רבי מאיר אומר, מה תלמוד לומר: "את אביה היא מחללת"? שאם היו נוהגין בו קודש – נוהגין בו חול; כבוד – נוהגין בו בזיון; אומרים: ארור שזו ילד, ארור שזו גידל, ארור שיצא זו מחלציו'. ובהמשך אומרת הגמרא: 'אמר רב אשי: כמאן קרינן רשיעא בר רשיעא', ואפילו לרשיעא בר צדיקא? כמאן?! כהאי תנא'. מה משמעות דברי ר' מאיר ורב אשי? אפשר היה לומר כי כוונתם היא שכך העולם נוהג, שהוא מבזה את אביה של החוטאת. ומשום שמבזים גם את האב הכוהן, לכן עונשה הוא חמור. אבל מן הרישא של דברי ר' מאיר: 'שאם היו נוהגין בו קודש – נוהגין בו חול' וכו', נשמע יותר שכך ראוי לנהוג, ולא רק שכך נוהגין, ואולי שלא כדין. והוא הדין מדברי רב אשי, שאומר 'כמאן קרינן', משמע שכך אנו קוראים כדין. ואם הכוונה היא, שאכן ראוי שכך ינהגו באב, מה משמעות הדברים?

²⁰⁸ סנהדרין עד ע"ב.

²⁰⁹ סנהדרין נב ע"א.

בעוד ש'נוהגין בו חול' פירושו רק שאין נוהגין בו קודש, מן הביטוי 'נוהגין בו בזיון' משתמע לכאורה יותר מזה. אבל ייתכן שכל מה שאפשר להכניס לביזיון זה הוא כמובא בהמשך דברי הגמרא: 'אומריין: ארור שזו ילד' וכו'. היינו, בזיקה שבין האב לבתו, ולא יותר מכן. וכן הוא בדברי רב אשי, שקוראים לבן העברייין: רשע בן רשע. זאת, ותו לא. ולפי זה, ודאי שאין בדברים אלה כדי לבסס את ענישת האב בשל פשעם של יוצאי חלציו.

וכך אמנם כתב מהרש"א²¹⁰. על דברי הגמרא בסוכה²¹¹, השואלת: מדוע קנסו את משמרת בילגה בגלל מרים בת בילגה שהמירה את דתה? אומר מהרש"א²¹², שמה שכתוב, "את אביה היא מחללת"... היינו, שאומרים עליו: ארור שזו ילד וגדל, כפירוש רש"י בחומש ויקרא כא, ט], ולא לעניין קנס'.

כך הקשה גם ר' יעקב יוקל אטלינגר, בעל 'ערוך לנר'²¹³, מן הגמרא האומרת: 'אם נוהגים בו קודש' וכו'. והוא משיב²¹⁴: 'ויש לומר, דאף דמותר לקרותו רשע, מכל מקום היה פשיטא להגמרא דאין קונסין ומענישין בידי אדם על עברות בנים ובנות, כדכתיב: "לא יומתו אבות על בנים" [דברים כד, טז] וכו'. וכוונתו היא כנראה, שמהמשך דברי הגמרא בסוכה משמע, שמענישים את האב לא בשל חטאה של הבת, אלא בשל חטאו עצמו, שממנו למדה בתו לחטוא.

בעקבות דברי הגמרא בעניין 'את אביה היא מחללת', פסק הרמ"א בהגהותיו לשולחן ערוך²¹⁵: 'ויש אומרים, דמי שיש לו בת שהמירה לעבודת כוכבים, או שזנתה, אין מחייבין עוד לקדשו, כי אביה היא

²¹⁰ ר' שמואל אליעזר איידלס. קראקא, שט"ו (1555) – שצ"ב (1632). מן החשובים שבמפרשי התלמוד. הקים ישיבה בעיר אוסטרהא, ונחשב גאון הדור.

²¹¹ סוכה נו ע"ב; ראה על כך למעלה, ליד ציון הערה 202.

²¹² מהרש"א, חידושי אגדות, על סוכה, שם.

²¹³ תקנ"ח (1798) – תרל"ב (1871). יליד קרלסרוה. למד אצל אביו ולאחר מכן באוניברסיטת וירצבורג. משנת תקצ"ד (1833) ועד לפטירתו שימש כרב באלטונה. ספריו: 'ערוך לנר' על הש"ס ושו"ת 'בניין ציון'.

²¹⁴ ערוך לנר, על סוכה, שם.

²¹⁵ רמ"א, על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן קכח, סעיף מא.

מחללת²¹⁶. ובמקום אחר נפסק בשולחן ערוך²¹⁷: 'הקורא לחברו מלשין בן מלשין, אם הוא לבד מלשין – פטור. וכך אם קורא לרשע בן צדיק: רשע בן רשע'²¹⁸.

בעל 'שבות יעקב'²¹⁹ נשאל בדבר כוהן שהמיר בנו את דתו, האם יש להימנע מלהעלותו לתורה ראשון, ככהן? תחילה הוא מסתמך על הלכת הרמ"א בעניין בת שהמירה את דתה לעבודת כוכבים, ואומר שאין להבחין בין בן לבת. כמו כן הוא דוחה את ההבחנה בין עברה של זנות לעברה של המרת דת. לדבריו, משמע שבכל עברה חמורה, הדין הוא כך.

אבל בהמשך דבריו, הוא מדגיש כי הלכה זו היא רשות בלבד, ושגם הרמ"א כתב: 'אין מחייבין עוד לקדשו'. ומה שהתירו, לדבריו, לא התירו אלא באופן שאין ביוש האב ברבים במניעת העלאתו לתורה ככהן. וזה לשונו: 'אף דרשות לעשות כן, מכל מקום, לביישו ברבים בפניו, במי שהוא מוחזק לכהן, ולקרנותו כל ימיו בראשון, ועכשיו יקראו באמצע קרואים, אין לך ביוש והלבנת פניו גדול מזה. והמלבין פני

²¹⁶ וראה מגן אברהם, על שולחן ערוך, שם ס"ק סב, שאין הדברים אמורים אלא בעברת זנות (או בהמרת דת, שבוודאי זינתה), שהיה לאביה לשמור אותה שלא תתייחד עם אדם, ולא בעברה אחרת. אבל ראה דברי 'שבות יעקב', להלן.

²¹⁷ שולחן ערוך, חושן משפט, סימן תכ, סעיף לח.

²¹⁸ וראה תשב"ץ, חלק ג, סימן קטו, על חכם שבניו 'נוהגים שלא כשורה, ומתקוטטים עם בני אדם ומקללים אבותיהם, והם כשומעין חרפתם וקללת אבותיהם, משיבים להם ומקללים אביהם החכם', והשאלה היא 'אם חייבים נדוי, אם לאו'. והשיב, על יסוד דברי הגמרא, שאינם חייבים נדוי: 'המקלל אחד מישראל, עברה היא בידו, ורשע הוא, שהרי הוא עובר בלאו [שבועות לה ע"א]. וכיון שהוא רשע, מותר לקלל אביו החכם. וזה למדנו מהתורה, שנאמר "את אביה היא מחללת". ואמרו (סנהדרין נב ע"א) בפירוש הכתוב, שאם היו נוהגים בו קדש – נוהגים בו חול, מפני גדולים הרעים שגדלו. ואמרינן (שם): כמאן קרי האידינא לרשיעא בר צדיקא, רשיעא בר רשיעא? כי האי תנא. וכיון שמוותר לקלל אביו החכם, אם כן אסור לנדותו'. וראה שו"ת המבי"ט, חלק ג, סימן כו, שצמצם היתר זה מאוד. ובעל שו"ת חוות יאיר, סימן סה, כתב: 'גם לא ברירא לי זו ההלכה, וכמו שהארכנו בספרנו מ"ח [=מקור חיים], באורח חיים, סימן קכח'.

²¹⁹ שו"ת שבות יעקב, חלק ב, סימן ב.

חבירו ברבים כאלו שופך דמים²²⁰. ועל זה נאמר: "לא יומתו אבות על בנים" [דברים כד, טז], אף על גב דאין לקדשו בקדושת כהונה, היינו בשב ואל תעשה, ולא להלבין פניו ברבים'.

ואף מה שאמרה הגמרא, שקוראים לבן הרשע "רשיעא בר רשיעא", לא התירה הגמרא לומר כן בפני אביו ולבייש את אביו ברבים. וראיתו: 'וחזקיה מלך יהודה יוכיח, אף על גב דהיה לו בנין דלא מעלי [=בנים שאינם הגונים], אפילו הכי נהגו בו כבוד מאוד, כדכתיב: "וכבוד עשו לו במותו" (דברי הימים ב' לב, לג). וכן בשאר גדולי תנאים ואמוראים ושאר דורות אחרונים, אם הם צדיקים, חלילה לביישם ברבים בשביל זה. ובהדי כבשי דרחמנא [=בסתרי הקדוש ברוך הוא] למה לך²²¹? אם בנים חטאו, אבות מה חטאו?'

ולכן מסקנתו היא: 'פשוט וברור, שאם יקראו לספר תורה, יקראו אותו בראש כקדושתו, קדושת כהונה. וכן אם אין שם כהן אלא הוא, יש לקרותו ראשון²²².

²²⁰ בבא מציעא נח ע"ב.

²²¹ על פי ברכות י ע"א.

²²² וראה עוד לעניין זה, שו"ת ציץ אליעזר, חלק י, סימן יז, אות ב; בירור הלכה (מכון הלכה ברורה ובירור הלכה), סנהדרין נב ע"א.

אישה המאיימת להשתמד התשובות ב'פחד יצחק'

נעבור לשאלה: האם יש להימנע מלהעניש עבריין כאשר יש חשש שישתמד?

התכתבות ענפה בשאלה שלפנינו מובאת, כפי שהזכרנו למעלה, בספר 'פחד יצחק'²²³, לר' יצחק למפרונטי²²⁴, כשבמרכזה עניין שעלה באחת מקהילות איטליה באישה שהייתה מזנה תחת בעלה, והתלבטו החכמים אם להחרימה, או שמא לא לעשות כן מחשש שתצא לתרבות רעה, ביציאה מכלל ישראל. תשובות אחדות שנכתבו בעניין זה מובאות בספר, ובהן אף תשובה משל המחבר. רובן של התשובות ניתנו בנידון שלנו, אבל הובאה גם תשובה משל ר' משה חאגיז²²⁵, שאמנם עוסקת בעניין אחר, אבל השיקולים שנשקלו בה ישימים גם בענייננו. בדבריהם של המשיבים, יש והאחד דן בראיותיו של האחר תוך הסכמה עמן או תוך דחייתן, ויש והוא מוסיף ראיות משלו.

התשובות עוסקות בשקלול הערכים של כפיית ציות להוראת בית הדין מצד אחד כנגד הסיכון שבמיצוי הכפייה מצד שני. ועוד דנים החכמים בשאלה: באיזו מידה יש לחשב 'חשובנות' על העתיד לבוא בעקבות מילוי חובותיהם של הפוסקים לפסוק? בדיון כרוכה גם השאלה: האם ראוי להעניש, כשלמעשה ייענשו גם ילדיו הקטנים של הנענש, שאינם בני עונשין? יש לתת את הדעת במיוחד לעובדה שהענישה כאן אינה ענישה המתחייבת מן הדין הקבוע, באופן השולל שיקול דעת מן הדיין. אלא אדרבה, הענישה כאן כרוכה בשיקולים של תועלת, וממילא עולה הצורך בשיקול דעת המתבסס על נתונים מציאותיים לצורך קביעת העונש.

²²³ פחד יצחק, ערך 'גלוי עריות', דף נט במהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז.

²²⁴ ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 75.

²²⁵ תל"ב (1672) – תקכ"א (1761). מגדולי חכמי דורו. נשלח כ'שליח דרבנן' מטעם עירו, ירושלים, לאיטליה, להולנד, ללונדון ולפראג. מחבר 'לקט הקמח', 'שתי הלחם' ומשנת חכמים'.

נוסף לתשובתו של ר' יצחק למפרונטי, מחבר 'פחד יצחק', התשובות המובאות כאן הן משל החכמים: ר' יעקב אבוהב, ר' בנימין בר' אליעזר כהן, ר' יהודה בר' אליעזר בריאל ממנטובה, ר' משה חאגיז, ר' יוסף ב"ר שלמה פיאמיטה מאנקונה, ר' שמשון מורפורגו מאנקונה, ר' יוסף ברוך ב"ר משה קאזיס ותשובות אנונימיות מחכם 'פלוני אלמוני'²²⁶. ועתה נדון בדבריהם של החכמים, אחד אחד.

א. תשובת ר' יעקב אבוהב

התשובה הראשונה היא תשובתו של ר' יעקב אבוהב²²⁷. בדבריו הוא מביא נימוקים שונים לצד זה ולצד זה, ודעתו נוטה למצות את הדין עם האישה²²⁸. תחילה הוא מבסס את הדעה, ולפיה יש להבליג ולא להעניש במקרה זה.

1. לצד דעתו של הט"ז²²⁹, החולק על הרמ"א²³⁰, הוא מביא את דעת ר' שלמה לוריא²³¹, שחלק על רב פלטוי גאון²³² בעניין סנקציות כנגד עברייין, הכוללות גם את איסור קבלת ילדיו לבית הספר. לדבריו, מדברי מהרש"ל, המתנגד לסנקציות כנגד הילדים, יש ללמוד גם לענייננו, שלא להעניש את האישה, אם העונש יביא להמרת דתם של הילדים.

2. נימוק נוסף לאי-מיצוי הדין עם האישה הוא, כפי שביקש תחילה בעל 'חוות יאיר'²³³ להסתמך על דברי הרמ"א²³⁴, שפסק כדעת מהר"י

²²⁶ תשובות אנונימיות מופיעות בהרבה מקומות ב'פחד יצחק'.

²²⁷ רב בוונציה. נפטר בשנת תפ"ז (1627).

²²⁸ 'אם כן, אפילו דגם החרב מונחת על צוארו של אדם, אל ימנע הדיין עצמו מן החרמים [משחק מילים על פי ברכות י ע"א: 'אל ימנע עצמו מן הרחמים] והקללות ולפרוט הדין על קיום התורה ואבוד הטומאה, כי המשפט לאלהים הוא, יבא מה שיבא, יהיה מה שיהיה, ואם תלך לאבדון, מה בכך? נאמר: ברוך שעקר עבודה זרה מן ביתנו ומעניינו, והמכשלה הזאת מתוך מחנינו'.

²²⁹ שהובא למעלה, ליד ציון הערה 13.

²³⁰ שהובא למעלה, ליד ציון הערה 2.

²³¹ שהובא למעלה, ליד ציון הערה 66.

²³² שהובא למעלה, ליד ציון הערה 56.

²³³ שהובא למעלה, ליד ציון הערה 25.

ווייל, שעל אף שיש למחות בעברייך, ומי שאינו מוחה הרי הוא נתפס על כך, אבל אם יש חשש שהעברייך יתנכל לממוננו, אנו פטורים מכך. אם כן, משמע שיש ואנו פטורים מלמצות את הדין.

3. אבל אחר כך הוא מונה שיקולים לטובת הענשת האישה. ראשית, לצד שני, אומר המשיב, יש להתחשב בהשפעה השלילית העלולה להיגרם מהתחשבות בבנים, שישמשו 'שמירה לאבות, מגן וצינה, היות להם כתריס לפני הפורענות להצילם מכל מיתות האמורות בתורה... כי יאמרו העבריינים: ידינו רמה, דמצאנו מקום להציל עצמנו מן עונש החטא. והותרה להם הרצועה... ותהיה אם כן התורה "הלכתא למשיחא", וחוצפא כלפי שמיא מהניא, לילך כל אחד אחרי שרירות ליבו ורעיון רוחו... ונמצא חוטא נשכר'.

4. אשר לטענה כי השופט רשאי שלא להעניש בנסיבות אלה, ויבוא בעל הכרם ויכלה קוצו²³⁵, אומר המשיב, כי השיפוט וההענשה הם חובה המוטלת על השופט, ולכן אסור לו להסתלק ממנה: 'כי לדיין משפט הגאולה והזמירה לעבדה ולשמרה. הן הן שלוחי דרחמנא, אשר בלכתם ילכו לשלם לאיש כמעשהו ולהכות באגרוף קשע קשע כגובה אפו'. והוא מביא תקדימים מן התלמוד, שמיצו דינים את הדין עם העבריינים בלא מורא מפני נזק העלול להיגרם להם: 'וזאת חוקת התורה אשר ציוה ה' לדיין, על מנת שידליק גדישו ויקצץ נטיעותיו²³⁶. וכדבר נחמן לההוא כהנא דנסיב גיורת²³⁷. אמר ליה: זיל אפיק, ואי לא, מפיקנא לך ר' יעקב מאונך. רוצה לומר²³⁸, משמתינן לך. וכדבר הונא²³⁹, דחזי ההוא גברא וכו', אמר ליה: אי ציית, ציית; ואי לא וכו' משמתינן לך.

²³⁴ הגהת הרמ"א לשולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלד, סעיף מח. ראה למעלה, הערה 28.

²³⁵ על פי בבא מציעא פג ע"ב.

²³⁶ לשאלה: עד כמה חייב השופט להסתכן במלאכת השיפוט? ראה: נ' רקובר, שלטון החוק בישראל, ירושלים תשמ"ט, שער ראשון: המשפט כערך אוניברסאלי – דינים ב'בני נוח', עמ' 52, הערה 242.

²³⁷ יבמות ס סוף ע"ב.

²³⁸ ראה רש"י, יבמות, שם.

²³⁹ כנראה צריך להיות: רב כהנא. עיין סנהדרין ח ע"א.

ועל כן נפקד ועל מנת כן מוצב. ואין מתקרבין לאלהים אלא במצות אלהים לבדו, ועד שיעשה השליח שליחותו, הנה שכרו אתו, יצליח עד יזקין, ושלוחי מצוה אינן ניזוקין²⁴⁰.

5. ומה שאמרו²⁴¹: 'תהא שמאל דוחה וימין מקרבת', אין אומרין כן אלא בדבר שאין עונשו כתוב בתורה, כדברי הר"ן²⁴², ודרך מקרה. אבל על עברות חמורות שבתורה, ולגדור גדר, דוחים ודוחים!

6. ראייה נוספת הוא מביא מתשובתו של בעל 'חוות יאיר'²⁴³, שהחמיר להעניש במי שעבר על עברה של 'סתם יינם' בלא להתחשב בחשש שימיר הלה את דתו; קל וחומר באישה הזאת, שחטאה חמור יותר, וחמירא סכנתא מאיסורא, שהרי אמרו חז"ל²⁴⁴: 'כל מקום שיש זנות, אנדרלמוסיה באה והורגת רעים וטובים'. והוא מביא ראיות נוספות לכך שהחמירו מאוד בהענשה על זנות, כמו בעניין ר"י דמן יוקרת²⁴⁵, שהייתה לו בת יפה, והיו הבריות מתפתות מיופיה, ואמר לה: שובי לעפרך²⁴⁶, ומכל שכן כשמדובר בקללה והחרמה של האישה.

7. ובעוד שלביסוס הגישה שלא להעניש, הוא הביא את דעת מהרש"ל, שחלק על רב פלטוי, כאן הוא מתבסס דווקא על דעת רב פלטוי, שהטיל סנקציות הכוללות גם סילוק הילדים מבית הספר. וכיוון שהגאונים הטילו סנקציות כאלו על ענייני ממון, קל וחומר שיש לעשות כן בעברה של פריצות: 'ואם הגאונים החמירו בגזרתם אפילו על עסקי ממון הקל, כדכתבו בשם רבנו האי גאון, הובא (בר"ן) (בנימוקי יוסף),

²⁴⁰ פסחים ח ע"ב.

²⁴¹ סוטה מז ע"א. ראה למעלה, ליד ציון הערה 32.

²⁴² אפשר שכוונתו לדברי הר"ן על הר"ף, ביצה טז ע"ב (בדפי הר"ף), לעניין 'מוטב שיהו שוגגים ואל יהו מזידין'. ופסק כדבריו הרמ"א, בשולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרח, סעיף ב, בהגהה.

²⁴³ שו"ת חוות יאיר, סימן קמא; ראה למעלה, ליד ציון הערה 25.

²⁴⁴ בראשית רבה, פרשה כו, ה, ובעוד מקומות.

²⁴⁵ תענית כד ע"א.

²⁴⁶ אמנם ראה חידושי אגדות למהרש"א, על תענית, שם, על אמירתו 'שובי לעפרך', שלא יפה עשה לקללה, משום שלא היה לו אלא לקללה שתתכער. והביא ראייה מאברהם אבינו עם שרה אשתו, שלא אמר לה כן, אף שידע שעלולים לחטוא בה.

פרק י דבבא קמא²⁴⁷, בשם הרי"ף, וב"מישרים" [לרבינו ירוחם], נתיב [א חלק] יב, שהמסרב ולא השגיח בדינם, החמירו שלא ימולו בניהם, ויוציאו בניו מבית הספר, ואשתו מבית הכנסת. ובספר "ארחות חיים"²⁴⁸, תשובה לר' פלטוי, שכותבים לקהלות: "אתם נדו, קימו, החרימוהו בכל יום תמיד, והכריזו עליו שפתו פת גוים, ויינו יין נסך, פרותיו טבלים, ספריו קיסמים, חתכו ציציות שלו, עקרו מזונותיו, לא תמולו לו בן, לא ילמדו בניו בבית הספר, שטפו כוס אחריו, ונהגו בו מנהגי גוי". ואם למסרב בדינם וגזרתם כך, המעיזה פניה לעבור על דת משה ויהודית, כעדי כיעור, כל שכן שיחרימוה ויקללוה בכל שעה ורגע, ויכריזו עליה: הרחק מעליה דרכך, ואל תקרב אל פתח ביתה, פתה פת הבאה בקוסמים²⁴⁹ ומעוננים' וכו'.

ואם יישקל הדבר בפלס ומאזני משפט אמת, ברור למשיב מהי התשובה לשאלה: מי נדחה מפני מי? אם להשהות את החשודה בלא עונש, מחמת 'ספק אבדן מולדתה' או להרחיק אותה על 'ספק קרוב לוודאי, שעזיבת הטומאה בינינו תתפשט צרעת הניאוף בעדתנו'. דעתו היא אפוא, ש'כדין נאמר: תאבד היא ואלף כיוצא בה וכל אשר לה, ולא תסתכן נפש אחת טהורה מישראל'.

8. ולכן אין לדיין אלא מה שעניו רואות, באותו פרק, באותה אישה ובאותו מקום, 'ובזמנינו ישרי הגויים אשר אנחנו בתוכם בנמוסם שונאי זמה הם, ומלקין ועונשין על לא טובה השמועה ועל הניאוף'. אל לו לדיין לחקור בעקיפין 'מן הקודם אל המאוחר, אל מה שיוכל להיות, שמא תלך עם בניה לחרפות. שכל דין שתחילתו להחמיר עליהם וסופו להקל וליתן מקום לרשעים לרדות, אין לנו לדון ממנו. ואם כן, אין לדבר סוף'. וראיה מן המלך חזקיהו, שנשאל: מדוע לא עסק בפרייה ורבייה? והשיב, משום שראה ברוח הקודש שיצאו ממנו בנים שאינם טובים. ועל זה נאמר לו²⁵⁰: 'בהדי כבשי דרחמנא למה לך?'

²⁴⁷ ראה למעלה, הערה 63, ושם אינו בשם רב האי גאון.

²⁴⁸ שצוין למעלה, הערה 56.

²⁴⁹ משחק מילים על פי ברכות מב ע"א: 'פת הבאה בכסנין'.

²⁵⁰ ברכות י ע"א.

9. גם הט"ז ומהרש"ל, שהקילו, בוודאי לא היו מקילים במי שעובר בשאט נפש על עיקרי הדת בעניין גילוי עריות. ומי שמבקש לומר שגם בזה דיברו הט"ז ומהרש"ל, הריהו עתיד ליתן את הדין, משום שהוא פוגם בכבוד הצדיקים.

ב. תשובת ר' בנימין בר' אליעזר כהן

1. לעניין השקלול של העברה והסכנה, מעלה ר' בנימין בר' אליעזר כהן²⁵¹ רעיון חדש. לדבריו, מאחר שגם גילוי עריות וגם עבודה זרה נמנות עם שלוש העברות שנאמר בהן²⁵² 'י'הרג ואל יעבור', והעברות שוות בפרטי דיניהן לעניין אביזרייהו²⁵³ ודינים אחרים, 'מכל אלה למדנו דג' עברות אלו שקולים הם, וראי זה כראי זה, להחמיר ולא להקל'. לכן כשעומדות זו מול זו, עברת גילוי עריות מול הסכנה שהיא תמיר את דתה לעבודה זרה, אין להתחשב בסכנה זו, 'כי מפני הפחד [=של עבודה זרה], יפול אל הפחת, שוחה עמוקה, זונה ובני בניה זוננים'.

2. ר' בנימין אף מבקש לדחות את כל ראיותיו של הט"ז²⁵⁴. אשר לדברי הט"ז, שרבי אמר את דבריו כדי שידעו שהוא אומרם בנבואה, אומר ר' בנימין, שאם כן, די היה לו לרבי לומר, שהשתמדו הללו, בלא להוסיף שנידה אותם רב אחאי. אלא ודאי אגב אורחא השמיע לנו, שיפה עשה רב אחאי שנידה אותם על שחיללו שבת, שהיא עברה חמורה, ששקולה ככל התורה, אף שכתוצאה מכך הם השתמדו. מדברים אלה נלמד אף אנו לענייננו.

3. ואשר לראיית הט"ז ממי שנמכר לעבודת כוכבים, שמצווה לפדותו, וכל שכן במי שלא חטא בעבודה זרה כלל, הרי כאן האישה

²⁵¹ תי"א (1651) – ת"ץ (1730). מחכמי איטליה. רב מקובל ומשורר. התמסר לחכמת הקבלה, והיה מתלמידי הגדולים של הרב משה זכות. שימש כחמישים שנה כרבה של רג'יו. מחבר 'גבול בנימין', 'אלון בכות', 'אבות עולם', 'עת זמיר' ו'שו"ת הרב"ך'.

²⁵² סנהדרין עד ע"א.

²⁵³ ראה למעלה, פרק חמישי, הערה 8.

²⁵⁴ ראה למעלה, ליד ציון הערה 13 ואילך.

המנאפת כבר התחילה בעברה, וכיוון שעבודה זרה וגילוי עריות שוות הן, כבר אין זה משנה אם תצא לתרבות רעה.

4. ולראיית הט"ז מתשובת מהר"י מינץ²⁵⁵, סבור ר' בנימין, שלא התיר מהר"י מינץ אלא איסור מינקת חברו, שהיא גזרה דרבנן, כדי להציל שתי נפשות, שלא יצאו לתרבות רעה. אבל מדבריו נלמד שהוא לא היה מתיר עברה דאורייתא, כדי שלא יצאו לתרבות רעה.

ג. תשובות ר' יהודה בר' אליעזר בריאל ור' משה חאגיז

שני חכמים נמנעים מלהכריע בשאלה זו בגלל חומרתה, והם ר' יהודה בר' אליעזר בריאל ממנטובה²⁵⁶ ור' משה חאגיז²⁵⁷, שנשאלו בעניין הדומה לענייננו.

1. ר' יהודה בר' אליעזר בריאל מספר בתשובתו, מחודש אייר תע"ה, כי שנתיים קודם לכן, היה מעשה במנטובה, שהתרו באחד מבני הקהילה בחרם חמור, נוסף לחרם כולל שהוכרז בכל בתי הכנסיות, שלא יקנה גנבות מידי אנשי הצבא. לעזה המדינה על הקהילה היהודית, והשרים איימו לכתוב שטנה אל המלך, שיגרש את היהודים מן הארץ, והוכרחו הקהל לבקש מפקידי המלך לגרש שמונה עבריינים הקשורים לעברה זו. לאחר ששהו שישה חודשים מחוץ לקהילה, ביקשו המגורשים מפקידי המלך להחזירם למקומם תוך הבטחה שלא יחזרו לחטוא, ופקידי המלך קבעו כי ראשי הקהל היהודי הם שיכריעו בדבר, ואם יתרצו הללו להחזירם, פקידי המלך ימחלו להם, ויוכלו המגורשים לחזור לביתם. עתה אותו עברייין מאיים על ראשי הקהילה, כי אם לא יסכימו לשובו, ילך ויוליך לאבדון אשתו ובניו הקטנים, כשהכוונה היא כנראה להמרת דתם. התלבטו ראשי הקהילה כיצד לנהוג בו. ואז נועץ ר' יהודה

²⁵⁵ פרק שמיני, ליד ציון הערה 5.

²⁵⁶ רב במנטובה, איטליה, ואחר כך אב בית דין במנטובה כשלושים שנה. כבר בהיותו בן עשרים וחמש שנה השיב תשובות לשאלות חכמים מפורסמים. עמד בראש ישיבה גדולה, והעמיד תלמידים הרבה, ובהם ר' יצחק למפרונטי. מחבר ספר 'כללי הדקדוק' על דקדוק לשון הקודש. נפטר בשנת תס"ב (1702).

²⁵⁷ ראה עליו למעלה, הערה 225.

בר' אליעזר בריאל עם ר' צבי אשכנזי²⁵⁸, הוא החכם צבי, רבה של הקהילה האשכנזית באמשטרדם, ועם ר' משה חאגיז, שהיה אף הוא באמשטרדם, אלא שחכמים אלה לא הכריעו בדבר, לא לכאן ולא לכאן. בסופו של דבר, אמרו ראשי הקהילה לפקידי המלך, שאם רצונם להרשות למגורשים לשוב לביתם, יחרישו ראשי הקהילה. וכך היה.

ר' יהודה בר' אליעזר בריאל מדגיש בדבריו את קושי ההכרעה בשאלה שהוא דן בה, בעניין האישה שזינתה, ואת גודל האחריות של מי שגורם תקלה לאחר, ואפילו בדרך רחוקה. והוא מוסיף כי מפסק הגאונים בדבר הימנעות ממילת הבנים²⁵⁹, אין להביא ראיה שמותר לגרום רעה לבניו של העברייין, משום שאדרבה, ההימנעות ממילה היא הנותנת ומעוררת את הפושע לשוב, שלא ירצה לעזוב את התורה, ויחוס על בניו שימולו.

עצתו של ר' יהודה בריאל בעניין האישה היא, שיש להוכיח את בעלה של האישה ולתמוך בו בהחזקת ילדיו, ובלבד שירים המכשול מדרך ביתו, וכן לקרוא לחשודים המנאפים ולהוכיחם על פניהם להתרחק מן האישה, ואם לא ישמעו – להחרימם. כל זאת כדי להימנע מלהחרים את האישה עצמה, מחשש שתמיר את דתה.

2. בשיטה דומה, של מציאת דרך חלופית, שתסיר את האיום של העברייין, בלא שירגיש המאיים שהפיק תועלת מאימו, הולך גם ר' משה חאגיז, שתשובתו בעניין המגורשים מובאת אף היא בקונטרס התשובות שב'פחד יצחק'. כדי שלא יווצר הרושם כי ראשי הקהל נפחדים מן האיום שאיים העברייין, הציע ר' משה חאגיז לבקש מן השלטונות, שהם יקרבו אותו, לאחר שיתרו בו שלא יחזור לדרך הפשע. ויש להשגיח שלא ירגיש שקירבו אותו מחמת מורא, או משום שאנשי הקהילה המליצו בעדו, כי על ידי כך אנו עלולים להחזיק ביד עוברי עברה, שהרי כל מי שיש לו אישה ובנים, יעשה מה שלבו חפץ, ויהיה לבו

²⁵⁸ ת"ך (1660) – תע"ח (1718). מחכמי אשכנז הנודעים וממנהיגי הדור. למד שנתיים בבית מדרשו של הרב אליהו קובו בסלוניקי, שם סיגל לעצמו את נימוסי הספרדים והלכותיהם, והם עיטרוהו בתואר חכם. לחם בחריפות נגד ספיחי השבתאות.

²⁵⁹ ראה למעלה, ליד ציון הערה 60.

בטוח באיום שמאיים להמיר את דת אשתו ואת דת בניו, עד שיאנוס את הקהילה להיכנע לאימויו²⁶⁰.

ד. תשובת ר' יוסף פיאמיטה

1. השגות על ראיתו של הט"ז, שדחה את הלכתו של הרמ"א, אנו מוצאים בתשובתו של ר' יוסף בר' שלמה פיאמיטה מאנקונה²⁶¹, מערב חג השבועות תע"ה: 'ולי הדל והמך הכותב, לא נחה דעתי לדחות דברי אריות שואגים, ג' עמודי התווך, 'אגודה' ומהרא"י [=מורנו הרב איסרליין] ומהרא"י [=הרמ"א] בדברים דלאו אינון דסמכא למעיין היטב בהם'.

2. את ראיתו של הט"ז מן הנמכר לעובדי עבודה זרה, שמצווה לפדותו, דוחה ר' יוסף פיאמיטה מן הטעם שבנמכר לעבודה זרה 'יצר הרע של צורך מעות רדף אחריו, כיהונתן בן גרשון²⁶², והביאו למכור עצמו לעבודה זרה, ועתה מתחרט ומבקש פדיוס... קא משמע לן קרא: "גאולה תהיה לו" (ויקרא כה, מח), ונפדה אותו, אם מבקש פדיוס. ואם עומד במרדו, איך נפדהו והוא אינו רוצה? אלא ודאי הכי הוא, דחזר בו ומבקש פדיוס, ואמרה תורה: פדהו, ואל תרחקהו בשביל עוונו הראשון'; ואילו דינו של מהרא"י הוא במי שעומד במרדו, כפי שמוכח

²⁶⁰ על נקודה אחת ראוי לעמוד כאן, והיא ראיתו מדברי רש"י, קידושין עב ע"א. על דברי הגמרא בעניין דבריו של רבי, שנידו אנשים מסוימים והשתמדו (ראה למעלה, ליד ציון הערה 6), מביא ר' משה חאגיז את דברי הגמרא, ש'שמתינהו ואשתמיד', ועל כך כותב רש"י: 'נשתמד'. מזה הוא מסיק, שרש"י בא ללמדנו שלא השתמדו כל אותם שנתנדו, אלא אחד מהם. ומכאן, שלשמד של אחד אין אנו חוששים, כי ודאי ישוב וניחם על הרעה; אבל לשמד של רבים, ובפרט קטנים, שקרוב לוודאי שיהיו נטמעים בתוך טיט היוון, חוששים פן אחד מהם, מאחר שיצא מן הכלל, יעמוד במרדו. אבל על דבריו יש להעיר, כי אצלנו גרסת התלמוד היא: ואשתמוד, ופירש רש"י: 'נשתמדו' (בלשון רבים). ולפי גרסה זו, הלכה לה ראיתו של ר' משה חאגיז. על דעת ר' משה חאגיז, ראה גם להלן, הערה 345.

²⁶¹ אב בית דין באנקונה, איטליה. מקובל ופייטן. מחבר 'תיקון ותפילות לחבורות הקדש'. נפטר בשנת תפ"א (1721). חתנו הוא ר' שמשון משה מורפורגו.

²⁶² ראה בכא בתרא קי ע"א.

מדבריו, והט"ז סובר, שגם אם עומד במרדו, אין דוחין אותו. ובוודאי אין ראייתו של הט"ז ראייה. ובסוף דבריו הוא מוסיף, שלאחר שכתב את דבריו, ראה שבעל 'חוות יאיר'²⁶³ השיג השגה זו ממש על דברי הט"ז.

3. את ראייתו של הט"ז מתשובתו של מהר"י מינץ, דוחה ר' יוסף פיאמיטה מן הטעם שחלקו על הר"י מינץ ורצו לנדתו על זה, והובאו דבריהם לפני ר' יוסף קארו²⁶⁴, ודחה ר' יוסף קארו את דברי מהר"י מינץ. ועוד, מהר"י מינץ לא התחשב כלל בסיכון שיש ביציאה לתרבות רעה, ולא הזכיר זאת אלא דרך אגב, ועיקר נימוקו להתיר איסור מינקת הוא משום שהוא איסור קל וגזרה דרבנן במחלוקת, 'ותלה עצמו בדעת יחידים להקל, כדי למנעה מרדיפת זנות, שהיו רודפים אחריה'. והרי אף בעל 'חוות יאיר' לא חשש מפני יציאתו לתרבות רעה.

4. וממשיך ר' יוסף פיאמיטה, שלדעת רב פלטוי וכל הנלווים עליו, פשיטא שלא נחוש ליציאתו לתרבות רעה, אלא שחידשו, כשאמרו שאין מלין לו בן ומגרשים את בניו מבית הספר, שאף על פי שבית דין באים לבטל לכתחילה מצווה המוטלת עליהם, עם כל זה לעשות סייג ולגדוד גדר – עושין. וכל שכן הוא, אם אנו לא נעשה לרשע כלום בידיים, אלא הוא יעשה בעצמו, ויאבד עצמו לדעת, כדי לעמוד במרדו, שלא נחוש לזה כלל. והביא ראייה לדבריו מדברי רבנו ירוחם, שהביא את דברי רב פלטוי, והוסיף: 'וכן כתבו הגאונים, כי השמתא שלושים יום, ואם לא חזר, חוזרין וכותבין פתיחא, כמו שכתבנו, ומוציאים אותו מכלל ישראל'. ואם כן, כל שכן אם אנו ניסר אותו, והוא בדעתו ורצונו יוציא עצמו מן הכלל ויכפור בעיקר, דמו בראשו יהיה, וכל ישראל מנוקים.

5. אמנם עכשיו מעורר ר' יוסף פיאמיטה את השאלה: האם כך הם הדברים גם לגבי ילדיו של העבריין, שלא חטאו? 'אבל היכא דאיכא חששא, שאם ניסר החוטא, ילכו נפשות אביונים נקיים לאבדון על לא חמס עשו, הם וזרעם עד סוף כל הדורות, ויהיה דמעת העשוקים נגד

²⁶³ שו"ת חוות יאיר, סימן קמא.

²⁶⁴ ראה למעלה, פרק שמיני, הערה 7.

הבית דין תמיד, נראה ודאי דלא התירו זה שום אחד מהפוסקים... אבל אם אפשר שיוענשו על זה קטנים... נראה דלא נכון לעשות כן.

6. ואף על פי כן בהמשך דבריו הוא מכריע שיש לייסר את האישה, אף כשיש חשש שגם בניה ימירו את דתם. זאת בשל שקלול הסיכונים שבשתי הרעות: מול הרעה שביציאת בניה מכלל ישראל, ישנה רעה אחרת, שמניעת עונש עלולה לגרור לעברה רבים אחרים, ובזה 'אומר לי לבי, דכל הפוסקים כולם יסכימו עמנו, ויודו לדיננו זה'.

וכך היא הצעת דבריו: 'כי הספקות ואסורים אשר לפנינו הם שתים, זו כנגד זו כנגד זו: האחד הוא, שאם נייסר הארורה ההיא, ספק קרוב לוודאי שתצא היא ובעלה וד' בניה לחרפות. וכנגדו עומד ספק קרוב לוודאי, שהארורה ההיא מוכרת גויים בזנוניה ומשפחות בכשפיה, ועומדת על אם הדרך לקרוא לעוברי דרך המיישרים אורחותם, ורבים חללים תפיל, ועצומים יהיו הרוגיה. ועוד תהיה משל לכשרות להכשילן לעשות כרעתה'. וכיוון שכן, מי יאמר שיש לחוש לבניה יותר משיש לחוש לנפשות נקיים העלולים להילכד ברשתה? וכי דמא דידהו סומק טפי?!

והוא מוסיף ומנמק, מדוע אין לחשוש כאן להמרת דת:

(א) ילדיה של האישה הם ארבעה, ואילו הנופלים ברשתה אין להם מספר.

(ב) יש בזה חילול השם וביזוי התורה וזילותא דרבנן.

(ג) איסור הפריצות ומעשה כיעור וזילותא דרבנן כבר עומד לפנינו, ואילו ספק יציאת הבנים לשמד הוא רק עתיד לבוא, ושמא לא יבוא.

(ד) האיסור של האישה כבר נעשה בכל עת, ואילו יציאת הבנים לשמד אפשר שלא יעשה, משום שעשוי אדם לאיים ולא לעשות²⁶⁵. ובפרט אמורים הדברים בשתקפה יצרה של האישה לזנות, ולא לעבודה זרה.

(ה) בניה של האישה – האם הם גדולים או קטנים?

אם הם גדולים ובני דעת, ורואים שבית דין מייסרים את אמם, הרשעה, כדי שתניח את דרכיה המקולקלים, והיא, כדי להתמיד ברעתה,

²⁶⁵ שבועות מו ע"א.

רוצה לעזוב את עמה ואת אלוהיה ולהביא בניה עמה, והם עם כל זה נגררים אחריה – אם כן, הם רשעים להכעיס, וילכו לאברון ולדיראון עולם.

ואם הם קטנים – הרי הם כחלק האם והאב וכממונם וגופם. כלומר, כשמענישים את האם או את האב, אפשר להעניש גם את הבנים הקטנים. עמדה זו היא כמובן מרחיקת לכת, והוא מביא כמה ראיות לדבריו:

(1) מטעם זה התירו להוציא את הבנים מבית הספר כחלק מעונש האב. (2) אפשר שמטעם זה המית ה' את בני קורח וציווה להמית את בני יבש גלעד במעשה פילגש בגבעה. (3) נראה לכותב, שמטעם זה כתב הרמב"ם²⁶⁶, שבעיר הנידחת 'מכים את כל נפש אדם אשר בה לפי חרב, טף ונשים'. ואף על פי שחלקו עליו כמה מן האחרונים, מכל מקום, שתיקת הראב"ד הריהי כהודאה לדברי הרמב"ם. ואף חכמי לונל²⁶⁷ השיבו לר' מאיר הלוי, וקיימו את דברי הרמב"ם, מטעם אחר, וכתבו שהלכה כר' אליעזר.

(ו) ומה עוד, שכאן אין בית הדין עושה דבר לקטנים. אדרבה, בית הדין מבקש להצילם, אלא שאמם רוצה להשליכם לכלבים, כדי למלא את רוע תאוותיה.

(ז) ושמה יש להבחין בין המתתם של הבנים במיתת הגוף, כעונש על מעשה אמם, לבין המתתם במיתת הנפש? שהרי כאן החשש הוא להמרת דתם של הבנים. על כך מביא הכותב ראיה, שמותר אף לגרום להמתת הנפש. התלמוד, במסכת ברכות²⁶⁸, מספר על חנניה בן אחי ר' יהושע שהיה מעבר שנים וקובע חודשים בחוץ לארץ, ושם נאמר להם: 'אמרו לאחינו שבגולה: אם שומעים, מוטב. ואם לאו, יעלו אל ראש ההר, אחיה ינגן בכינור... ויכפרו כולם ויאמרו: אין לנו חלק באלהי ישראל'. ואם על איסור קל וגזרת רבנן²⁶⁹ לא חשו לכפירה של כולם

²⁶⁶ רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ד, הלכה ו; למעלה, ליד ציון הערה 84.

²⁶⁷ למעלה, ליד ציון הערה 142.

²⁶⁸ ברכות סג ע"א-ע"ב.

²⁶⁹ ראה רמב"ם, הלכות קידוש החודש, פרק א, הלכה ח: 'אין מחשבים וקובעים חדשים ומעברים שנים אלא בארץ-ישראל, שנאמר: כי מציון תצא תורה ודבר ה'

באלוהי ישראל, ובוודאי היו שם גם בנים קטנים, כאן, באיסור אשת איש, בזדון ובמרד בכישלון לרבים – אינו דין שלא נחוש לבנים הקטנים? והוא דוחה את האפשרות שדברים אלה נאמרו דרך הגזמה.

7. ועתה מבקש הכותב לומר, שאף הט"ז, שחלק על הרמ"א, יסכים שאין להימנע מלהעניש את האם: הט"ז לא הקל, שלא להעניש אדם, אלא כדי שלא יוסיף זדון על חטא; אבל כאן, שעניינו רואות שאם נניח את האישה בפשעה, יוסיפו רבים פשע על חטאתם, ואפשר שתתפשט הצרעת באחרים – בוודאי יסכים הט"ז.

ואף מהרש"ל, ששלל את הוצאתם של הבנים מבית הספר כחלק מעונשו של האב, בוודאי יסכים, שאם הבנים היו סיבה להכשיל רבים, כגון שהייתה אמם מביאה אותם לבית הספר ומזנה, בלי ספק היה מהרש"ל מגרשם בשתי ידיים. וכאן, הרי האישה מתבצרת כנגד העונש באמצעות הבנים, וחכמי לונל כתבו²⁷⁰, שבשביל כך ממיתים את הבנים בעיר הנידחת, מפני שהם מבצר אביהם. ומכאן מסקנתו:

א. כשמטרת העונש היא על מה שעשה בעבר – יש להקל על העבריין, למען ישוב אל ה' וירחמהו. ובזה יש ללכת בדרכו של הט"ז.
 ב. אבל אם הוא רוצה להתמיד במרדו – אז נרדפהו עד חרמה, ולא נחוש אם יצא הוא לתרבות רעה, וכדבריהם של בעל 'תרומת הדשן' וספר ה'אגודה' והרמ"א ובעל 'חוות יאיר'.
 ג. אם יש לחוש שיצאו עמו נפשות נקיים – לא נלך בדרך זו, עד שיבוא בעל הכרם ויכלה את קוציו.

ד. ברם, אם החוטא מחטיא את הרבים, והוא מכשול ורשת לרגלי אחרים – אז לא נחמול, לא עליו ולא על בניו. ועל כיוצא בזה נאמר: 'ושמתי פני באיש ההוא ובמשפחתו' (ויקרא כ, ה). וכל שכן שאין אנו עושים כלום בידיים, אלא תמות האישה (מיתה רוחנית), היא ובניה, שדינה קשה יותר מדינו של 'מסור', שהמסור רודף ממון, וזאת רודפת נפשות. ועדיין צריך עיון, אם כוונתו בענישת הבנים היא דווקא כשהאם

מירושלים' (ישעיהו ב, ג). משמע מדבריו שזהו דין מדאורייתא. וכך כתב גם בספר המצוות שלו, מצוות עשה קנג.

²⁷⁰ ראה למעלה, ליד ציון הערה 146.

מסתייעת בילדיה (כפי שאמר למעלה, שבזה אף מהרש"ל היה מסכים), או שמא אף כשאינה מסתייעת בהם – דינם שייענשו, בגלל הסכנה הצפויה לאחרים, שיפלו ברשת האם.

ה. תשובת ר' שמשון מורפורגו

תימוכין לגישה התומכת בענישה, אנו מוצאים בתשובתו של ר' שמשון מורפורגו²⁷¹ מאנקונה, בתשובה שכתב ביום מ' למב"י [למספר בני ישראל; לספירת העומר] תע"ה²⁷².

1. תחילה הוא מונה את הטעמים לכך, שראוי ללכת בדרך של 'תהא שמאל דוחה וימין מקרבת', כפרט בגלל התוצאות הקשות לילדים. אבל בהמשך דבריו, הוא דוחה את השיטה המקילה, ונוקט בדרך המחמירים מטעמים אחרים. אשר להשגותיו של הט"ז על פסקו של הרמ"א, הוא מציין שכבר דחה בעל 'חוות יאיר' את דבריו.

2. ואשר לתשובתו של מהר"י מינץ, שאף עליה הסתמך הט"ז, אומר ר' שמשון מורפורגו, שאין תשובתו מסייעת לנידונו. היתרו של מהר"י מינץ לא היה אלא כדי שעל ידי נישואיה של המינקת, נגדור את הפרצות. וכאן להפך: אם נקל עם האישה, נגביר את הפריצות. ועוד, שמהר"י מינץ לא התיר מטעם הצלת נפשות לבד, אלא מטעמים נוספים, שנזכרו בתשובתו. ובכל מקרה ודאי שאין להתיר לאדם איסור קל, כדי שלא יבוא לידי איסור חמור. ואם ר' אחא הטיל שמתא על מה שכבר עברו²⁷³, כאן שהשמתא היא כדי למנוע חטאים לעתיד, על אחת כמה וכמה.

3. אמנם יש בעיה בדינם של הקטנים, שייענשו בעוון אמם. אבל

²⁷¹ אוסטריה, תמ"ב (1682) – ת"ק (1740). מחשובי הרבנים באיטליה. למד רפואה באוניברסיטת פדובה, והיה בעל השכלה מדעית נרחבת. היה מתלמידי המובהקים של ר' יהודה בריאל וחבר בית דינו של ר' יוסף פיאמיטא, ונשא את בתו לאישה. משנת תפ"א (1721) כיהן כרבה של אנקונה. מחבר 'שמש צדקה' ו'בחינות עולם'.

²⁷² תשובתו נדפסה גם בקובץ תשובותיו שמש צדקה, חלק יורה דעה, סימן מח (ושם מופיעות גם הערות אחדות של בן המחבר, שההדיר את תשובות אביו, לחיזוק דברי אביו). ר' שמשון מורפורגו מציין שם, כי הוא משיב על השאלה שהובאה לפניו על ידי ר' יהודה בריאל ממנטובה.

²⁷³ ראה למעלה, ליד ציון הערה 6.

כבר פסק הרמ"א כדינו של רב פלטוי, שיש לגרש את הבנים של העבריין מבית הספר ואת אשתו מבית הכנסת, עד שיקבל עליו את הדין. 4. אמנם הט"ז הביא את תמיהתו של מהרש"ל על דברי רב פלטוי, ולאחר שתמה על תמיהת מהרש"ל, קבע²⁷⁴ כי רב פלטוי לא דיבר אלא בבנים קטנים, שאין להם זכות מצד עצמם, אלא הם תלויים בזכות אביהם, אבל לא בגדולים, שהם בני קבלת שכר או עונש מצד עצמם. ועל זה מקשה ר' שמשון מורפורגו מדברי הרמב"ן²⁷⁵, שכתב בתשובתו, לעניין קבורת מתו של העבריין, שאפילו היה מת קטן, אין קוברים אותו, ואפילו נולד לו בן אחר הנידוי, לא ימולו אותו, ומשמע מדבריו שאין לחלק בין בנים קטנים לגדולים. אדרבה, אפכא מסתברא: לא רק הבנים הגדולים שנולדו קודם הנידוי, דכרעא דאביהם הם, ונגררים אחריו, שוודאי לוקים עמו, מטעם שאין לך משפחה שיש בה מוכס, שאין כולה מוכסין²⁷⁶ וכו'; אלא אפילו הקטנים, שאינם לא בני זכות ולא בני חובה, נחשבים כאב עצמו, ומפסיקים את חיותם עד שישוב אביהם מדרכו הרעה.

5. ואם על ממון הקל, עונשין כן, כל שכן בדיני נפשות, כנידון שלפנינו, שעניינו איסור ערוה החמורה, שכל באיה לא ישובון, שיש לשרש אחריה.

6. ועכשיו הוא מסתמך על ההלכה האומרת: 'מכין ועונשין שלא מן הדין' לצורך שעה²⁷⁷, אפילו בהמתת מי שאינו חייב מיתה, ולהרוג נקי בדינו בלא עדים ובלא ראיה ברורה. ואם כן, כך יכולים אנו להעניש את הקטנים, אם נראה לדיינים שאי אפשר לתיקון הדור בלא זה! כי 'מה לי לחתוך אבר אחד בשביל שיחיה כל הגוף, מה לי לחתך שנים או שלשה אברים', אם אי אפשר בלא זה? ראיה זו היא מרחיקת לכת

²⁷⁴ ראה למעלה, ליד ציון הערה 76.

²⁷⁵ כוונתו לתשובת הרשב"א, בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רמד. וראה למעלה, הערה 63.

²⁷⁶ שבועות לט ע"א.

²⁷⁷ סנהדרין מו ע"א. ועיין רמב"ם: הלכות סנהדרין, פרק כד, הלכה ד; הלכות ממרים, פרק ב, הלכה ד.

מאוד: כיצד אפשר לדמות את העברייין, שמותר להענישו אף בלא שנתקיימו לגביו דיני הראיות בדקדוקיהם, למי שחף מפשע לגמרי? האם מותר להמית אדם שלא חטא כלל, רק כדי לגדור גדר לטובת הכלל?!

7. והוא נסמך גם על מיתת בני עכן, לדעה המפרשת שאמנם הומתו גם בני עכן²⁷⁸, ועל הריגת הטף בעיר הנידחת²⁷⁹, למען ישמעו וייראו, משום שהצלת רבים עדיפה. אמנם הוא מציין כי דבריו אלה אינם מוסכמים על דעת כל הפוסקים, משום שיש דעה שבני עכן לא מתו, וכי הטף של עיר הנידחת אינם נהרגים.

8. אבל הוא סומך את דבריו על תשובת ר' בנימין זאב²⁸⁰, שכתב²⁸¹ שרשאים בית הדין ללכת אחרי ידיעת האמת בלא 'להשתעבד' לכל דקדוקי תנאי כל הדינים, אלא יש להם לדון 'כפי מה שיראה שיתישב בו הציבור'. ממילים אלה הבין כנראה ר' שמשון מורפורגו, שאפשר לעשות כל דבר (אפילו להרוג נקי!)²⁸² כדי להגן על הציבור.

9. אמנם כאן החשש אינו למיתתם של הילדים במיתת הגוף בלבד, שהם חיי שעה, אלא החשש הוא מפני עונש חומר יותר, והוא מיתת הנפש בכרת שהיא מיתת עולם. ואף על פי כן דעתו היא שאין להימנע מלהעניש את האישה מחשש זה, משני טעמים:

א. ראשית, אפשר שאין האישה אלא מאימת, ולא תממש את איומה. ומאחר שקלקול ההמרה ספק יבוא ספק לא יבוא, ואילו קלקול הדור בוודאי יבוא, יש להניח את הספק ולתפוס את הוודאי.

ב. ועוד, שאנו 'שלוחי דרחמנא', ועלינו למלא אחר הציווי המוטל עלינו בלא להיכנס לחשבונותיו הנסתרים של הקב"ה. ואין אנו רודפים את הבנים, אלא אדרבה, אנו מבקשים את טובתם בהפרשתם מן האיסור

²⁷⁸ ראה למעלה, ליד ציון הערה 131.

²⁷⁹ ראה למעלה, ליד ציון הערה 148.

²⁸⁰ מחכמי ישראל ביוון במאה הט"ז לספירה הנהוגה. רבה של ארטה.

²⁸¹ שו"ת בנימין זאב, סימן קיב.

²⁸² וראה דברי הרב קוק, למעלה, ליד ציון הערה 177, וחתם סופר, להלן, ליד ציון

הערה 332, שסוברים שאין להעניש נקיים כדי לייסר אחרים.

והצלת נפשם מני שחת. ואם אמם של הילדים אינה חסה על ילדיה, אף אנו לא נחוש להם. למה הדבר דומה? לאדם העומד במקום סכנה, ונוטה למות, ובא חברו לשלוח בו יד להצילו מרעתו, והוא מדמה בלבו שהלה בא עליו להרגו, ועלה לראש הגג והשליך עצמו ומת, שוודאי שמי שבא להציל אין עליו חטא מוות.

ו. תשובת ר' יצחק למפרונטי

פסקו של ר' יצחק למפרונטי, מחבר 'פחד יצחק', מובא אף הוא בקונטרס הפסקים שבספרו, ודעתו היא לצד שכנגד, שאין להחרים את האישה, וזאת מחשש שתמיר את דתה, היא ובניה.

1. לצורך ביסוס פסקו, הוא מתמודד עם טעמיו של הט"ז, שדחה את פסק הרמ"א, ועם טעמיו של בעל 'חוות יאיר', שדחה את דברי הט"ז. לכאורה, אומר ר"י למפרונטי, מאחר שדחה בעל 'חוות יאיר' את דברי הט"ז, וקיים את דברי ה'אגודה', נראה היה לומר, כי בענייננו יש להחמיר עם האישה. ברם, הוא אומר, שאם כי אין בדינו ראייה ברורה להוכיח כסברת הט"ז, אבל גם ראיית ה'אגודה', לצד שני, אינה מוכרחת, כפי שכתב בעל 'חוות יאיר' בסוף תשובתו, שמנבואת רבי אפשר להוכיח את ההפך. ואם כן, אין לנו ראייה חותכת לא לכאן ולא לכאן. ועתה, אומר הפוסק, הבה נבחן את טעמיו של בעל 'חוות יאיר', ונראה אם יש להחילם בענייננו:

2. אשר לראיות מבן האישה הישראלית, שיצא מבית דינו של משה חייב, ועמד וגידף²⁸³, ולא חששו לכך; וכן מן הגרים, שמשפט אחד לאזרח ולגר²⁸⁴, ולא חששה התורה שיחזרו לסורם – אין להביא ראייה לענייננו. הרי התורה דיברה במצב שיד ישראל תקיפה, וידם על העליונה לכוף את קיום המשפט, ואז לא חששו ליציאה לתרבות רעה; שאם יצאו לתרבות רעה, דמם בראשם, 'ונוסרו' על תרבות רעה. אבל בזמננו, שאין יד ישראל תקיפה, אלא יד האומות תקיפה, ואין לאל ידנו להעניש את העבריינים, אנו צריכים להיות מתונים בדין, כיוון שיש

²⁸³ ראה למעלה, הערה 41.

²⁸⁴ ראה למעלה, הערה 43.

חשש קרוב לוודאי, שיצא העבריין לתרבות רעה כתוצאה מגזר הדין שיוטל עליו.

ואף מדינו של מי שרכב על סוס בשבת והרגוה²⁸⁵, אין להביא ראיה, שלא חששו לשפוך דם נקי, משום ששם לא הייתה סכנה כלל כתוצאה מגזר הדין.

מכל זה, מסיק ר' יצחק למפרונטי, אין בטעמיו של בעל 'חוות יאיר' ראיה מספקת לנידון דידן, ולא נשארו בהם אלא ספקות וספקי ספקות, המביאים אותנו לפסוק לקולא.

3. המשיב דוחה גם את ההשוואה בין גילוי עריות לעבודה זרה, ששניהם שקולים, ומשום כך אפשר לדחות את החשש מעבודה זרה מפני החשש מגילוי עריות. על כך הוא אומר, שבנסיבות של אותה אישה, אין בהטלת העונש עליה משום גדר בפני האיסור של גילוי עריות, ומצד שני יש בו פריצת האיסור של עבודה זרה.

4. נוסף על כך ישנו החשש של איבוד הבנים, ואין להקל באיבוד הבנים כדי להציל אחרים, הנפתים אחר האישה, שהרי 'אין דוחין נפש מפני נפש'²⁸⁶, ובוודאי אין לדחות את נפשות הבנים הקטנים, נקיי פשע הנגררים אחר אמם, מפני הצלת נפשות הרשעים, שחוטאים ברצונם עם אותה אישה.

5. ועוד. שהרשעים, אם ירצו, יוכלו לשוב בתשובה; מה שאין כן בקטנים, שאם ייטמעו בין הגויים, אין כל סיכוי שישובו. ומה שאמרו בחנניה אחי ר' יהושע²⁸⁷, לא אמרו כן אלא דרך איום וגיוזום.

ז. תשובת ר' יוסף ברוך קאזיס

1. ר' יוסף ברוך ב"ר משה קאזיס²⁸⁸ מדגיש בפסקו את האחריות הגדולה שבהכרעה כזו, שבה הטעמים שקולים לכאן ולכאן, ומשום כך הוא

²⁸⁵ ראה למעלה, הערה 45.

²⁸⁶ סנהדרין עב ע"ב.

²⁸⁷ ראה למעלה, ליד ציון הערה 268.

²⁸⁸ רופא נודע וחכם מובהק ממנטובה, איטליה.

מגיע למסקנה שיש לדון כאן על פי הכלל: ספק נפשות להקל²⁸⁹. 'ואם כך אמרו במיתת הגוף ולחיי שעה, כל שכן וכל שכן במיתת הנפש ולחיי עולם'. והמסקנה למעשה: יש לנו לזנוח את דעת המחמירים ואת סברתם.

חכם אלמוני השיג על פסקו זה של ר' יוסף ברוך קאזיס מטעמים שונים, והשגתו נדפסה אף היא בספר 'פחד יצחק', שם. אחדים מן הטעמים להשגה אנו מוצאים בכתביהם של אחרים, שכבר ראינו, ועוד הוסיף עליהם אותו חכם. על השגות אלה, משיב ר' יוסף ברוך בכתב נוסף, ובו הוא משיב על דברי המשיג, ואף מוסיף טעמים חדשים לביסוס עמדתו. תחילה הוא מסתמך על דעתם של ר"י אבוהב, ר' יעקב חאגיז ור' צבי אשכנזי, שהובאו דבריהם למעלה, ואשר הדגישו את גודל הבעיה ואת קושי ההכרעה.

2. ראשית, הוא מעורר את השאלה, אם אין באי-הענשה עברה על הציווי 'הוכח תוכיח את עמיתך' (ויקרא יט, טז). אבל הוא משיב על כך מדברי הסמ"ג²⁹⁰, האומר שאף במזידים, כשברור למוכיח שלא יקבלו ממנו, צריך לשתוק, כדברי התלמוד²⁹¹, שחובה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, שנאמר: 'אל תוכח לץ פן ישנאך' (משלי ט, ח). מעתה, אומר ר' יוסף ברוך קאזיס, הדברים הם קל וחומר, כשיש חשש שעל ידי התוכחה ירבה לפשוע, בצאתו מכלל ישראל. דברים אלו אמורים לא רק באדם פרטי, אלא גם בפרנסי הדור ומנהיגיו, שתפקידם לגדור גדר. זאת על יסוד דברי 'בית חדש'²⁹² ועל יסוד דברי הרמב"ם²⁹³ בעניין הושבת בעלי דין כדי לסלק את המחלוקת, מן הטעם שאין בנו כוח להעמיד את משפטי הדת על תלם. בתשובה על דברי המשיג, המבחין בין יחיד לבית דין, מסתמך ר'

²⁸⁹ שבת קכט ע"א.

²⁹⁰ סמ"ג, מצוות עשה יא.

²⁹¹ יבמות פה ע"ב.

²⁹² בית חדש, חושן משפט, סימן יב.

²⁹³ רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק כא, הלכה ה.

יוסף ברוך על פסק הרמ"א²⁹⁴, שיש לנדות מי שעובר על איסור, אף אם יש לחוש שיצא לתרבות רעה, שבוודאי מדבר בבית דין. מכאן, שהמשיגים על הרמ"א, ואומרים שאין לנדות, אף הם מדברים בבית דין. 3. יתרה מזאת. מחלוקת הפוסקים במקום שהעברייך עלול לצאת לתרבות רעה אינה אמורה אלא בעברייך עצמו, אבל לא בכניו של העברייך. שבעוד שהעברייך עצמו, לבד מן הטעם שהוא עצמו חטא, יש בידו לחזור בו בכל עת, אף אחרי שישתמד; הרי בנו של העברייך, לא זו בלבד שהוא עצמו לא חטא, אלא שתימנע ממנו הדרך חזרה, שהרי אף אם יחזור בו, 'מטבילים אותם בחיים בעל כרחו'. ועוד, שהעבריינים הגדולים רובם מתחרטים ושבים; ואילו הקטנים, הרי מעבירים אותם במים, עוד בטרם יודעים למאוס ברע ולבחור בטוב, ואם כן, כיצד יחזרו?

4. על דבריו אלה, השיג המשיג, בהסתמכו על תשובתו של רב פלטוי, שהבאנו למעלה, שמענישים גם את האישה, בסילוקה מבית הכנסת, ואת הילדים, במניעת מילתם ובגירושם מבית הספר. ועל כך מגיב ר' יוסף ברוך, כי אין ללמוד מתשובה זו. שהרי אם לא ימולו את הבן, ימול אותו הוא, שעליו המצווה מוטלת, או ישלחנו לעיר אחרת, ושם יכרתו את בשר ערלתו, ודבר דומה יעשה בלימוד הבנים ובקבורת מתו; כי מה שאמרו²⁹⁵: 'מנודה לעירו – מנודה לעיר אחרת', לא נאמר אלא במנודה עצמו, שנתנדה בדין, אבל לא באשתו ובניו, שאינם חייבים נידוי, אלא שרצו להחמיר עליהם בגללו.

5. זאת ועוד. לדעתו, אף רב פלטוי לא אמר את דבריו אלא במי שיש תקווה לאחרייתו, שעל ידי כך יתעורר לשוב, ולא יחפוץ להיות מופרש ומובדל מעדת ישראל, שלא ימולו בניו וכיוצא בזה; אבל לא במי שחוששים בו שיתפקר עוד יותר, ויצאו הוא ובניו לתרבות רעה.

6. סיבה נוספת להענשת הבנים, שנותן המשיג, היא שאף אם נחשוש שיצאו בניה עמה לתרבות רעה, ייתכן שבלאו הכי לא יהיה לה זרע מעליא. ועל כך משיב ר' יוסף ברוך: 'הלא ידענו מה שהשיב ישעיהו

²⁹⁴ למעלה, ליד ציון הערה 2.

²⁹⁵ מועד קטן טז ע"א; שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלד, סעיף כ.

לחזקיהו, אף על פי שהיה יודע בוודאי שלא יהיו לו בנים מהוגנים, שאמר ל²⁹⁶: "בהדי כבשי דרחמנא למה לך?". כל שכן כשהדבר אצלנו בספק, כי לא מחשבותיו מחשבותינו.

7. ועוד השיג עליו המשיג, שהבנים הקטנים הם 'כרעא דאבוהון'. והשיב ר' יוסף ברוך על השגתו, שאמנם מצד גופם הם נחשבים כממונו וכקניינו, ולכן אמרו²⁹⁷: 'בעוון נדרים בנים מתים כשהם קטנים'. ברם, מצד נשמתם, אין הדבר כן, חלילה וחס, כי שלושה שותפים יש באדם, והקב"ה הוא הנותן בו נשמה²⁹⁸, והפסוק אומר: 'כל הנפשות לי הנה' (יחזקאל יח, ד). ואם כן, מצד החיוב 'והלכת בדרכיו' (דברים כח, ט), אנו מצווים להציל את הנשמה מרדת שחת, לבעבור תשוב אל האלוקים אשר נתנה.

8. ואשר לטענות המשיג, שיש בענייננו כמה ספקות וספקי ספקות, ולכן אין לחשוש לגורל הבנים, הוא משיב, שכנראה 'לא למדת מימך מסכת יומא', שהרי אמרו שם²⁹⁹, שבפיקוח נפש הולכים לעולם להקל, ואף כשיש ספק ספיקא וספק ספיקא, עד סוף העולם.

9. ועתה נזקק ר' יוסף ברוך להסתמכותו של המשיג על מקורות מקראיים, שעולה מהם שהבנים נענשים על עוון אבותם, והם: מעשי עכן³⁰⁰, גיחזי³⁰¹ ועדת קורח³⁰². ראשית, הוא אומר, כי הוא היה יכול להשיב תשובה כללית, שמיתת הגוף שונה ממיתת הנפש, אבל הוא ישיב על כל ראייה וראייה בנפרד.

10. אשר למעשה עכן, המשיג נסמך כנראה על המדרש, ולפיו הרג יהושע אף את זרעו של עכן. אבל אין הדבר כן לפי התלמוד³⁰³, האומר שהוא לבדו נסקל, אבל לא זרעו, ולא לקחם יהושע אלא לרדותם. וכך

²⁹⁶ ברכות י ע"א.

²⁹⁷ שבת לב ע"ב.

²⁹⁸ נידה לא ע"א.

²⁹⁹ יומא פה ע"א.

³⁰⁰ יהושע ז, כד. ראה למעלה, ליד ציון הערה 125.

³⁰¹ 'וצרעת נעמן תדבק בך ובזרעך לעולם' (מלכים ב' ה, כז).

³⁰² במדבר טז, כז. ראה למעלה, ליד ציון הערה 125.

³⁰³ למעלה, ליד ציון הערה 127.

פירש גם רש"י בפירושו לספר יהושע³⁰⁴. ואמת, שאף מן המדרש האומר שהרג יהושע את בניו, אין להביא ראיה. שהרי המקור הוא ב'פרקי דרבי אליעזר'³⁰⁵, ומשם יש ראיה לסתור. שם באה השאלה: מאחר שכתוב 'לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות' (דברים כד, טז), 'אם כן, אלו מפני מה מתו? אלא על שידעו בדבר ולא הגידו, סקלם באבנים ושרפם. אם שריפה, למה סקילה? ואם סקילה, למה שריפה? אלא: סקילה – מפני שידעו בדבר ולא הגידו; שריפה – על שמתו עליו ששה ושלושים צדיקים'³⁰⁶. הרי לפנינו, שאף לפי 'פרקי דרבי אליעזר', אילו לא הייתה ידם של הבנים במעל, כבנידון דידן, לא היו נענשים, שהרי המקרא אומר: 'לא יומתו' וגו'³⁰⁷.

11. על הראיה מגיחזי – שקילל אותו אלישע ואת כל יוצאי ירכו – מפנה ר' יוסף ברוך לפירושו של הרד"ק, הכותב³⁰⁸: 'ואם גחזי חטא, בניו מה חטאו? אלא מלמד, שבניו ידעו בדבר. וכבר הרחבנו בזה הענין בספר שמואל [שמואל ב' ג, כב], בקללה שקלל דוד ליואב'.
12. ובבני קורח – לא בלעה הארץ אלא את הגדולים, שהיו באותה

³⁰⁴ רש"י, יהושע ז, כד.

³⁰⁵ פרקי דרבי אליעזר, פרק לח. וראה למעלה, ליד ציון הערה 131.

³⁰⁶ ראה יהושע ז, ה.

³⁰⁷ וראה תשובתו של חתם סופר למהר"ץ חיות (שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן רח, בסופו). מהר"ץ חיות כתב על מה שנאמר ב'פרקי דרבי אליעזר', שבני עכן נהרגו על שידעו ולא הודיעו, שענישה זו אינה על פי עיקר דין תורה. לאחר מכן נותן חתם סופר הסבר יפה לאי־הענשת קרובים על חטא קרוביהם (ראה על כך למעלה, ליד ציון הערה 193).

וראה שו"ת מהר"ם מפאדואה, סימן טט, שמרגיע את בני הקהילה שנודו אבותיהם, והם חוששים שהנידוי יפגע גם בהם. מהר"ם מפאדואה מסביר לאנשי הקהילה, שאין להם לחשוש מנידוי אבותיהם, שהרי הם עצמם לא הייתה ידם במעל, ולא תפשו מעשה אבותיהם בידיהם. בין היתר, הוא מסתמך על המעשה בעכן, שאף בניו ובנותיו ידעו ממעשה אביהם, כדברי התלמוד במסכת סנהדרין מד ע"ב, ואף על פי כן התלמוד שואל: 'אם הוא חטא, בניו ובנותיו מי [=האם] חטאו?!' ומשום כך פירש התלמוד שמשמעות דברי הפסוק היא, שלא הובאו הבנים והבנות אלא לרדותם ולא להעניש אותם.

³⁰⁸ רד"ק, מלכים ב' ה, כז.

עצה, אבל לא את הקטנים. וכך הכתוב מעיד: 'ובני קרח לא מתו' (במדבר כו, יא)³⁰⁹, וכמו שמתבאר בספר שמואל ובדברי הימים³¹⁰. ודבריו טעונים הסבר, שהרי אף שנאמר 'ובני קרח לא מתו', מכל מקום אצל דתן ואבירם נאמר במפורש: 'ודתן ואבירם יצאו נצבים פתח

³⁰⁹ הכתוב 'ובני קרח לא מתו' הוא בלא ספק בעייתי, לאור מה שנאמר למעלה אצל מיתתם של קורח ועדתו: 'ואת כל האדם אשר לקרח' (במדבר טז, לב). הרמב"ן, בפירושו ובמדבר טז, לב, אומר שכוונת דברי הפסוק 'ואת כל האדם אשר לקרח' היא לעבדיו ושפחותיו: 'קנה לו עבדים ושפחות, ובני בית היו לו, מצריים וכושים וכנעניים קנין כספו, ונענשו בכלל הרכוש שלהם, שהם לקו בגופם ובממונם'. אבל הוא ממשך: 'ואולי גם מישראל היו בביתו גרים ותושבים, ונמשכו אחר עצתו, ונענשו'. כלומר, אם הכוונה לישראלים, הרי שמיתתם באה מפני שנמשכו אחר עצתו.

ואשר לבניו, אומר הרמב"ן: 'כי איננו רומז לזרעו, דכתיב: 'ובני קרח לא מתו', כי היו גדולים צדיקים וטובים, וזכותם עמדה להם. ולא היו לו בנים ובנות קטנים, כי לא הזכיר הכתוב בקרח טף' (וראה פירוש הטור, במדבר טז, לב, בשם הרמב"ן): 'כי אין לפרש 'כל האדם אשר לקרח' על בניו, כי בניו הגדולים לא מתו'.

בפירוש חזקוני לתורה, לר' חזקיה בן מנוח (מתחילת האלף השישי בצרפת הצפונית – בן דורו הצעיר של הרמב"ן), במדבר טז, לב, דן בסתירה בין הכתובים, ומיישב אותה באופן שהכוונה ב'כל האדם אשר לקרח' אמנם אינה לבנים, אלא לנשים, לטף, לעבדיו ולשפחותיו. כלומר, בניו הגדולים לא מתו. וכך הוא כותב: 'מהו 'כל האדם'? אם בני קרח, הרי כתב: 'ובני קרח לא מתו', ומשפחת הקרחי נכתבה בכמה מקומות; ואם חמשים ומאתים איש, הרי הן נשרפו. אלא היינו הנשים והטף ועבדיו ושפחותיו'.

האם נבלעו בני קורח ולא מתו? או שמא אף לא נבלעו? מדברי התלמוד (מגילה יד ע"א; סנהדרין קי ע"א), שהביא רש"י, במדבר כו, יא, ש'מקום נתבצר להם בגיהנם, ועמדו עליו', משמע לכאורה שאמנם נבלעו, אלא שלא מתו, ונשאר חיים בגיהנם, אבל כנראה שפירשו שאף לא נבלעו, שכן פירש רבנו בחיי, במדבר כו, יא: 'ומצינו מבני קרח שהיו משוררים בבית המקדש, וזהו שכתוב: 'לבני קרח מזמור' (תהלים מז, א); 'שיר מזמור לבני קרח' (שם מז, א)'.
בפירוש 'דברי דוד', במדבר כו, יא, לבעל טורי זהב, דן בשאלה זו, אם חיו אם לאו, והוא מביא בשם הגמרא, פרק חלק, כי בני קורח 'לא חיין ולא נידונין'. אבל לפנינו, בסנהדרין קי ע"א, לא נאמר כן. אך באבות דרבי נתן, פרק לו, נאמר: 'קרח ועדתו לא חיין ולא נדונין'. ועוד הוא אומר: 'והרא"ם הביא מדרש רבה [ברא"ם אינו מביא אלא בשם המדרש סתם. וראה תורה שלמה, במדבר כו, יא, אות כד],

אהליהם ונשיהם ובניהם וטפם' (במדבר טז, כז); ולאחר מכן: 'ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם ואת בתיהם' וכו' (שם, לב). ואם כן, נבלעו גם הנשים, גם הבנים וגם הטף.

והוא ממשיך ואומר: 'וכבר השרישונו רז"ל, שלא נאמר "פוקד עון אבות על בנים", אלא כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם³¹¹. ובוודאי שמן הנמנע הוא שיהיה באופן אחר, כי ה' אוהב משפט. וכן מצינו לאברהם אבינו ע"ה, שבא בטענה זו, ואמר: "חלילה לך, השופט כל הארץ לא יעשה משפט" וכו' (בראשית יח, כה). וזהו שמצאנו למתרגם שתרגם: "ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו" (ויקרא כ, ה) – "בגברא ההוא ובסעדוהי".

13. טעם נוסף נותן ר' יוסף ברוך לאי-ענישה כאן באופן שייגרם נזק לבנים, שהרי הרמ"א, שהוא בעל הדעה שיש לנדות אף אם יש חשש שיצא לתרבות רעה, פסק³¹² שאם המחאה בעברייני עלולה לגרום נזק לאחרים, אין מוחיץ בו. משמע, שאפילו בנזק ממוני, נמנעים מלמחות; קל וחומר בנזק חמור יותר, כבנידון דידן, שיש חשש שימירו הבנים את דתם. דרך זו בהסבר דברי הרמ"א היא הכרחית, לדבריו, ביישוב פסקיו של הרמ"א, כדי שלא ייראו כסותרים זה את זה.

14. ועוד, הוא מוסיף, מצינו שהתירו לדיין להסתלק מן הדין³¹³, אף

שעלו בני קרח על פני הארץ ובאו לארץ-ישראל, והיו נביאים. וראיה לזה משמואל ובניו שהיו משוררים. וכן כתב רש"י בתהלים (מב, א). והאריך הרא"ם בזה. ואפשר לומר שאיזה זמן היו בגיהנם, ואחר כך יצאו על פני הארץ. כלומר, תחילה היו בגיהנם, ולאחר מכן עלו לארץ.

³¹⁰ ראה דברי הימים א' ו, ח-כב. וכן ראה שמואל א' א, א: 'איש אחד מן הרמתים צופים... ושמו אלקנה וגו'. וברש"י, שם: 'לוי היה, מבני אביאסף בן קרח. כן נתייחס בדברי הימים'. וברד"ק, שם: 'כי מבני קרח היה, כמו שמפורש יחסו בדברי הימים; ובני קרח נביאים היו, והם אסיר ואלקנה ואביאסף [שמות ו, כד]. ואלקנה אבי שמואל היה מבני בניו של אלקנה בן קרח'.

³¹¹ ראה סנהדרין כז ע"ב.

³¹² ראה למעלה, ליד ציון הערה 28.

³¹³ ראה שולחן ערוך, חושן משפט, סימן טו, סעיף ג.

שכבר שמע את טענות בעלי הדין. זאת למרות שנצטוינו 'בצדק תשפט עמיתך' (ויקרא יט, טו) ו'לא תגורו מפני איש' (דברים א, יז).

15. ראייה נוספת לגישתו, מוצא ר' יוסף ברוך בהלכת המחבר בשולחן ערוך, בעניין ההיתר לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור, שהרי התיר המחבר לאדם לחלל שבת כדי להציל את בתו משמד³¹⁴ (ואף הרמ"א, סבור ר' יוסף ברוך, אינו חולק על המחבר בזה, ולא בא אלא לומר שההיתר לחלל שבת אמור רק אם יש סכנה שהאחר יעבור כל ימיו איסור חמור, כמו במקרה של שמד, ולא אם יש רק סכנה שיעבור איסור חד-פעמי). ומכאן ראייה, לדבריו, שקל וחומר שמותר ב'שב ואל תעשה' להעלים עין מן העברייני, כדי למנוע שמד מבניו. על ראייה זו, אומר הכותב: 'חי נפשי, שלפי דעתי, הרי זו ראייה גמורה וברורה, שאין בה שום ספק, ולא ימצא מי שיהרהר אחריה'.

16. ומסקנתו של הכותב היא, שבנידון דידן, 'יש להשיב החרב אל תערה'³¹⁵.

³¹⁴ שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שו, סעיף יד; ראה למעלה, פרק שביעי, ליד ציון הערה 25.

³¹⁵ בסיום דבריו הוא מביא את תשובתו של ר' משה פרובינצאלו ממנטובה, בן דורו של ר"י קארו (ראה למעלה, פרק שישי, הערה 115, ופרק שמיני, הערה 14). תשובתו של ר"מ פרובינצאלו נדפסה עתה במלואה בשו"ת ר' משה פרובינצאלו, חלק ב, סימן קיד.

השאלה שנשאל ר"מ פרובינצאלו מאת ר' חזקיה פנצי, הייתה בדבר אשת איש שזינתה ונתגרשה, ובכך נאסר עליה להינשא למי שזינתה עמו. ועתה, מאיימת האשה, שאם לא יתירו לה להינשא לו כדת משה וישראל, תינשא לו בערכאות של גויים. ובא אביה, החושש שתצא לתרבות רעה, ומבקש שיבטלו איסור קל מפני איסור חמור. ואם לא יתירו, אם יוכלו להעלים עין.

ר"מ פרובינצאלו דן בשאלה זו מהיבטים שונים, ודוחה את האסמכתאות להיתר, אבל אומר כי 'ראוי למורים [למורי ההוראה] שילכו עמה בנחת רוח ובלשון רכה', וכך ידברו גם עם האיש, ואם ישמעו, מוטב, ואם לאו, יניחו להם. 'זכפי מה שאין להכות בנו גדול על סרחונו [מועד קטן יז ע"א], פן יצא לתרבות רעה, כן ינהגו עמם, כאשר אנו בעונותינו שדינו קצרה, ואין כח בנו להוכיח ולייסר להעמיד התורה על תלה'.

פסקים נוספים

א. דיון מאלף בשאלת החשש מפני המרת דתו של העבריין מובא בתשובתו של ר' גרשון קובלעניץ³¹⁶, בספרו 'קרית חנה'³¹⁷.

נידונו היה באדם שנהג פריצות עם אשת איש, והזהירוהו, וחזר לסורו, 'ואפילו האומות העולם מונין את ישראל ומוכיחין: הלא אתם גדורים מעריות מעולם, ולמה פרצתם גדרכם?'. ומאחר 'שקשה לאסור האשה לבעלה, ובמקום שיש לה בנים והיא ממשפחה היקרה, על כן הענישו אותו על שבועתו שעבר עונש מה. והנה שלמים יריאים פן ואולי יצא חוץ לדת, ויהיה חוטא ומחטיא, שגם האשה וילדיה תצא עמו... והוא בעצמו מיראם עם הדבר הנ"ל, כדי להניח בחטאו'.

ר' גרשון פותח את דיונו בדברי התלמוד³¹⁸: 'לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת, לא כאלישע שדחה לגחזי בשתי ידיים' וכו'. מדברים אלו יש ראייה לכאורה, שיש לחשוש מפני העבריין שיחטיא אחרים עמו. וכבר ראינו למעלה כי 'חוות יאיר' דן בראיה זו³¹⁹ ודחאה. אבל ר' גרשון דוחה ראייה זו בדרך אחרת, והיא שהתלמוד מדבר באופן שהלה רוצה לעשות תשובה, שאז אין לדחותו; אבל במחזיק ברשעתו, אין לחשוש לדבר זה (ואף שאין ראייה להנחה שגיחזי רצה לעשות תשובה, יש ללמוד כן מן המעשה ביהושע בן פרחיה). ובלא תשובה, פשוט הוא שיש לדחות אבן אחר הנופל, ולא להניח לרשע תאוותו. ואף שיש חשש שיחטיא את הרבים, אין אומרים לו: חטא כדי שיזכח חברו. ועתה מביא ר' גרשון ראייה נוספת, ואף אותה כבר ראינו ב'חוות יאיר'³²⁰, והיא מן המגדף, שחייבו משה בדין, ולא חשש שיחרף ויגדף. ועוד הוא מביא ראייה מירבעם, שעשה עגלי זהב בדין ובבאר-שבע, והושיב שומרים שלא יעלו ישראל לרגל, משום שאין ישיבה בעזרה

³¹⁶ דיין במיץ. תלמידו של ר' יעקב רישר, בעל שו"ת 'שבות יעקב'. תשובותיו מהשנים תע"ה (1715) – תק"ב (1742) נאספו על ידי בנו, ונדפסו בשנת תקמ"ה (1785).

³¹⁷ שו"ת קרית חנה, סימן יג.

³¹⁸ סוטה מז ע"א.

³¹⁹ ראה למעלה, ליד ציון הערה 32.

³²⁰ ראה למעלה, ליד ציון הערה 41.

אלא למלכי בית דוד, ולא רצה להתבזות בכך שנתיניו יראו שרחבעם יושב בעזרה וירבעם עומד³²¹; ואף על פי כן לא התיירו לו חכמים את האיסור לשבת בעזרה, כדי למנוע מכל ישראל את העברה החמורה של עבודה זרה. עוד הביא ראיות מסיפורים שונים המראים, כי לא חששו לקלקול שייגרם לעבריינין, ולא התיירו בשל כך אפילו איסור קל, כבמקרה של ינאי המלך ושל אחרים³²².

ושוב דן המשיב בראיות שכבר ראינו ב'חזות יאיר': הראיה מן ההלכה האומרת שאין בידנו להעמיד הדת על תלה, ולכן מתירים להושיב את בעלי הדין³²³; הראיה מקבלת גרים, שאין לחשוש שיפרשו³²⁴; והראיה מתשובת מהר"י וייל³²⁵.

ואף שהשיג הט"ז על הרמ"א, אומר ר' גרשון, 'שכל דבריו אינו אלא תמה'³²⁶. והוא דוחה את דברי הט"ז בעניין הראיה מרבי ואת הסתמכותו על תשובת מהר"י מיניץ. ומסקנתו היא אפוא שאין לחשוש מאיומיו של אותו עבריינין³²⁷.

ב. בדרכו של הרמ"א³²⁸, תוך דחיית ראיותיו של הט"ז, הולך אחד מחשובי הפוסקים, הלוא הוא ר' משה סופר³²⁹, החתם סופר. אשר

³²¹ סנהדרין קא ע"ב.

³²² עיין שם בתשובתו.

³²³ ראה למעלה, ליד ציוני הערות 26, 36.

³²⁴ ראה למעלה, ליד ציון הערה 42.

³²⁵ ראה למעלה, ליד ציון הערה 37.

³²⁶ 'וכבר השיגו נקודות הכסף; ובשו"ת חות יאיר, סימן קמא; ובלקט הקמח, ליורה דעה, דף קיא ע"ג'.

³²⁷ הוא מציין מקורות נוספים: דברי הרמ"א בדרכי משה, אבן העזר, סימן ז, ס"ק יג, שלא נראה לו להתיר איסור דאורייתא משום חשש לעתיד הנשים, שלא יקלקלו; שו"ת בית חדש (הישנות), סימן ה (=סימן ד בדפוס פרנקפורט תנ"ז), שהחרים רופא מאמשטרדם, ולא חשש שיחטיא את הרבים; שו"ת חוט השני, סימן עה, בסוף התשובה, שגירש את החזן ממדינה למדינה, ולא חשש שיחזור לסורו ויחטיא את הרבים; ושו"ת בית יעקב, סימן פח.

³²⁸ ראה גם למעלה, הערה 53.

³²⁹ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, הערה 104.

לראייתו של הט"ז מתשובתו של מהר"י מינץ, כותב חתם סופר³³⁰: 'בזה נדחק ב"חות יאיר" מאוד, וממש לא מצא מענה'. אבל הוא מציע הסבר, ולפיו התקנה האוסרת על מינקת שלא להינשא תוך עשרים וארבעה חודש, ניתקנה לטובת התינוק; ואילו כאן, שיש חשש שתצא האישה לתרבות רעה, והתינוק עמה, 'הרי יאמר נא היונק: "אי אפשרי בתקנת חכמים", וטוב לו שלא ייניק ממה שיטומע בין העכו"ם, חס ושלום, וכהאי גוונא לא תיקנו חכמים מעיקרא'. לעומת זאת, בנידוי, מאחר שאין בו מקום לנימוק המיוחד 'אי אפשרי בתקנת חכמים', מגדים על אף שהעברייין עלול לצאת לתרבות רעה.

אבל בתשובה אחרת³³¹, הטעים חתם סופר, כי מה שמגדים, גם כשיש חשש שעל ידי כך ימיר דתו, אין זה אלא כדי לייסר אחרים, ולייסר אחרים אפשר 'על חשבון' העברייין, אבל לא 'על חשבון' אנשים נקיים: 'וכל עצמינו אין אנו נכנסים להתיר לנדות מומר לעברה, או (?) אף על פי שעל ידי זה יצא מכלל, אלא משום לייסר אחרים, והלעיטהו לרשע זה וימות, ויבואו אחרים ויקחו מוסר; אבל לא (תמותה) [תמותנה] נפשות נקיים בשביל מוסר אחרים'³³².

אמנם החתם סופר מתלבט בשאלה³³³: האם יש לחוש לבניו של העברייין, שבגלל אביהם עלולים לצאת לתרבות רעה? לבירורה של שאלה זו, הוא חוזר אל דברי רב פלטוי גאון³³⁴, ולפיהם יש לגזור על אשת המוחרם שלא תלך לבית הכנסת ולגרש את בניו של המוחרם מבית הספר. חתם סופר מביא את דברי מהרש"ל³³⁵, ר' שלמה לוריא, שהשיג על תשובת רב פלטוי, והוא מבחין בין עברייין כמו מין ואפיקורס ופוקר בתורה והמאמינים בשבתאי צבי, שקרוב לוודאי שהעברייין ילמד את

³³⁰ שו"ת חתם סופר, חלק יורה דעה, סימן שכב.

³³¹ שו"ת חתם סופר, חלק חושן משפט, סימן קעז, בראש אות ד. וראה עוד: שם, חלק אבן העזר, חלק א, סימנים לה-לו (ראה למעלה, פרק שמיני, הערה 18);

שם, סימן קיב, בסופו; שם, חלק ב, סימן קעד.

³³² שלא כדברי ר"ש מורפורגו. ראה למעלה, ליד ציון הערה 282.

³³³ שו"ת חתם סופר, חלק יורה דעה, סימן שכב.

³³⁴ ראה למעלה, הערה 55.

³³⁵ ראה עליו למעלה, פרק שלישי, ליד ציון הערה 85.

אמונתו הנפסדת גם לבניו בלאו הכי, ולכן אין לחוס על בניו, שיצאו מכלל ישראל – לבין 'סרבן ועברייך בעלמא', שעל בניו אולי יש לחוש, שלא יצאו מכלל ישראל³³⁶.

ג. הרב דוב אליעזרוב³³⁷, בשו"ת 'שאליו ציון'³³⁸, מוסיף ומסביר כי אין סתירה בין הדין המתיר לעבור על איסור להצלתו של אחר לבין הלכת הרמ"א, ולפיה אין להירתע מלנדות בשל חשש שימיר את דתו, ולא קרב זה אל זה: 'שבהלכת הנידוי, הרי הדיינים מצווים 'לא תגורו מפני איש' (דברים א, יז), ולכן אסור להם לחשוש מאימיו של העברייך; שאם יחששו, לקתה מידת הדין, וקיום דין תורה מבוסס על כך שיפעלו בלי לפחד³³⁹.

ד. גם ר' משה פיינשטיין³⁴⁰ מדגיש את החובה המוטלת על בית הדין

³³⁶ וראה שו"ת דברי מלכיאל, חלק ג, סימן קמד, שמסתמך על דברי חתם סופר, ומביא גם את דברי הרשב"ץ (תשב"ץ, חלק ב, סימן מז), שכתב: 'אבל בדבר שמיעוטן שוגגין, מצוה למחות בידם, ואף אם יבואו להיות מזידין, כדי להזהיר לאחרים שלא יבואו לידי מכשול, דילפי מקלקלתא ולא ילפי מתקנתא, כדאיתא בירושלמי דמשקין [מועד קטן] פ"ב ה"ב). והמורה הוראות, אם הזהיר את העם והם לא הוזהרו, עליו נאמר: "אתה את נפשך הצלת" [יחזקאל ג, יט]. ובפרק הספינה, [בבא בתרא] פט ע"ב, בעניין עיוות המשקולות, אמר ר' יוחנן בן זכאי: "ווי אם אומר... ואסיקנא דודאי אמרה, ומהאי קרא אמרה: "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם" וכו' [הושע יד, י].

³³⁷ רבם של עצורי המחחרות בלטרון בימי השלטון הבריטי בארץ-ישראל. ממורי ההוראה בירושלים. נפטר בשנת תשנ"ז.

³³⁸ שו"ת שאליו ציון, חלק א, סימן ג, אות ו (עמ' לג).

³³⁹ לכאורה, לא מובנים דבריו. אף שיש איסור 'לא תגורו', שמא יהיה מותר לעבור על איסור זה כדי להציל אחר, כשם שמותר לעבור על איסורים אחרים כדי להציל אחר? ואפשר שכוונתו היא, שכל עניינו של איסור 'לא תגורו' מכוון גם למצב זה, שיש חשש שהעונש ירחיק את הנענש, שהוא מצב מצוי, ואף על פי כן התורה אוסרת להימנע מהענשה.

³⁴⁰ ראה עליו למעלה, פרק שישי, הערה 137.

להעניש. הוא נשאל³⁴¹ בדבר כוהן שנשא נכרית, וכבר יש לו בנים ממנה, וריחקהו בני המשפחה, ועתה הוא מבקש שיגיירו את האישה, ומאיים שאם לא יגיירוה, ימיר את דתו.

תחילה דן המשיב בשאלת ההרחקה שמרחיקים אותו בני המשפחה. והוא אומר, כי אף שחתם סופר פסק כדעת הרמ"א (וכן משמע שסובר גם הגר"א³⁴², שצייין³⁴³ לגמרא קידושין, ולא הזכיר שיש חולקים), הרי כאן אפשר שהכול יסכימו שאין על המשפחה לרחקו, שהרי יש להבחין בין חובת בית הדין לנדות, שאין להימנע מחובה זו כשהלה מאיים, שאם כן בטל דין ישראל, לבין בני המשפחה, שלגביהם אין מקום לשיקול זה, ולכן אינם חייבים לרחקו.

לאחר מכן בא ר' משה פיינשטיין לדון בדבר הגיור. על כך הוא אומר, שכיוון שיש איסור בדבר, שהרי כוהן אסור בגיורת, אסור לבית הדין לעבור אף על איסור קל כדי למנוע אחר מלעבור על איסור חמור, שבזה אין אומרים לאדם: חטא בשביל שיזכה חברו, אם הלה פשע³⁴⁴.

ה. את הנטייה לפסוק כדעת הרמ"א, ולא כדעת הט"ז, אנו מוצאים גם אצל חכמים אחרים³⁴⁵.

³⁴¹ שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק ב, סימן ד.

³⁴² ראה עליו למעלה, פרק שביעי, הערה 80.

³⁴³ ביאור הגר"א, שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלד, ס"ק ה.

³⁴⁴ כדברי התוספות בשבת (למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 64), וכפסקו של מגן אברהם, סימן רנד, ס"ק כא. אמנם בישראל, שמותר לשאת גיורת, סבור ר' משה פיינשטיין כי יש להקל לבית הדין לגייר, אף שאין מקבלים מי שבא להתגייר לשם אישות, משום שאין זה איסור ברור, שהרי בית דין הדיוטות היו מקבלים את הבא להתגייר, כדברי הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה טו. אבל בכוהן, שהוא דבר איסור ממש, אין להזדקק לגיירה, אף אם יש חשש שישתמד, כיוון שהוא פושע (ולהלן בדבריו הוא דוחה את דברי 'מלמד להועיל', שכתב שכדאי לגייר, כדי להציל את הכוהן מאיסור חמור דאורייתא וחיוב כרת, ויישאר באיסור לאו. השווה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 176).

³⁴⁵ ראה: שו"ת זקן אהרן, לר' אהרן וואלקין, אב"ד פינסק-קרלין, חלק א, סימן עב; שו"ת מנחת יצחק, לר' י"י וייס, חלק ב, סימן פט, אות יא. ושם כתב, כי אף הט"ז לא אמר כן אלא במניעת נידוי, אבל להתיר לו איסור בידיים, מחשש שיצא לתרבות

סיכום

שאלת הענשתו של אדם, כאשר קיים חשש שהיא תגרוור אחריה תוצאות חמורות, לעצמו או לאחרים, כרוכה בבעיות יסוד בתורת הענישה. על

רעה – לא אמר. ומעין זה כבר כתבו: שו"ת דברי מלכיאל, חלק ג, סימן קמד; שו"ת אור המאיר, סימן לח (בשאלה אם להתיר לבעלה אשה שזינתה עם גוי, מחשש שאם לא נתיר, תמיר את דתה), סימן עד (שם נשאל ר' מאיר שפירא מלובלין: האם להתיר ניתוחי מתים? שאם לא נתיר, עלולים אחדים מן התלמידים בבית הספר לרפואה לצאת לתרבות רעה, והביא מקורות אחדים לכך שאין להסתמך על תשובת מהר"י מינץ).

וראה: שו"ת זקן אהרן, שם, ושו"ת מנחת יצחק, שם, שמסתמכים על הסוברים שחשש תקלה, שתצא לתרבות רעה, הרי הוא כשעת הדחק וכדיעבד, לעניין היתר להינשא. וראה גם שו"ת הרי בשמים, מהדורא תניינא, סימן קסד, בסופו.

וראה תשובת הרשב"א, שהבאנו למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 63. וראה עוד בשאלת הענשה, כשיש חשש לשמד או חשש אחר (בנידון הלכת הרמ"א, השגת הט"ז ודחיית השגת), במקורות הבאים: שמלה חדשה, קיח ע"ד; שו"ת חיים ושלום, אבן העזר, חלק א, סימן יב, לג ע"א ואילך; שדי חמד, כללים, מערכת א, אות קעט (כרך א, עמ' כט), בחשש המרה; שדי חמד, פאת השדה, כללים, מערכת ה, סימן לז, בסופו, בעניין נישואין עם קראים; ילמד דעת, עמ' שמב ואילך ועמ' שמת ואילך; מהר"ץ חיות, דרכי הוראה, חלק שני, סימן ו [=כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א, עמ' רעב]; ומנחת קנאות, שם, כרך ב, עמ' תרכא ואילך – על הענשה כשיש סכנה לשמד.

וראה דברים המובאים בפחד יצחק, ערך 'סתם יינם' (קצא ע"ב), בשם לקט הקמח, לר' משה חאגיז, יורה דעה, קיא ע"ג, ושם מובטח למקנא שלא יאונה לו כל רע: 'ואני אומר, דאם יהיה המקנא מקנא דוקא לכבוד ה' ולתורתו, ולא יהיה בלבו נוטה לעשות המחאה ההיא לשום פניה תכליתית, אני ערב לו כי לא תאונה אליו רעה... ויעזרהו על דבר כבוד שמו. וכל מה שבעיניך תהיה רואה להפך – דון מינה כי המוחה לא היה כל לבו לשמים ודאי'. השווה דברי ר' משה חאגיז, למעלה, ליד ציון הערה 260, על חשש שהענשת עבריין תביא להשתמדותו.

ראה גם מ' אידל, ר' יהודה חליווה וחיבורו – ספר צפנת פענח, שלם ד (תשמ"ד), עמ' 123, שבצפת בשנת ש"ה, לא היתה ליהודים סמכות ענישה, אלא על ידי מסירה לערכאות הגוים, אבל זה היה מביא לכך שהעבריין ימיר את דתו וילשין על היהודים, ולכן נמנעו מענישה.

אחת כמה וכמה בעייתי הדבר כאשר העברייני מאיים, כי אם ייענש, הוא יגרום לתוצאות החמורות.

אמנם ענישתו של העברייני היא מצווה, ואף חובה, אולם לעתים עלולות להיות תוצאות שליליות לענישה, והשאלה היא: האם עלינו להתחשב בתוצאות אלו ולהקל בעונש? או שמא עלינו להעניש כפי שורת הדין, וייקוב הדין את ההר? האם יש להבחין לעניין זה בין עברייני שמבקש לשוב מדרכו הרעה לעברייני העומד בסורו? או שמא הבחנה מעין זו עלולה להחליש את גורם ההרתעה? זאת ועוד. שמא יש להעריך את חומרת העברה מול עצמת הידרדרות העברייני, העלולה להיגרם עקב הענישה? ומה בדבר ההתחשבות בהשפעות השליליות שתהיינה לענישה על חינוך ילדי העברייני? והרי בכל ענישה נגרם סבל גם למשפחת העברייני.

הרמ"א, בהגותו לשולחן ערוך, פוסק: 'מנדינן למי שהוא חייב נדוי, ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך'. כלומר, לדעת הרמ"א אין לחשוש ליציאתו של העברייני לתרבות רעה. אולם בעל הט"ז, מ'נושאי הכלים' של השולחן ערוך, משיג על פסק זה, והוא סבור שיש לחוש ליציאה לתרבות רעה ולהקל בענישה מפני חשש זה. ברם, הט"ז לא התייחס בדבריו לחשש מפני החלשת ההרתעה שבענישה, וטעם זה הוא שגרם לאימוץ דעת הרמ"א ודחיית השגתו של הט"ז. הש"ך היטיב לבטא דבר זה, כשקבע שיש לדחות את כל ראיותיו של הט"ז, מן הטעם שכאן, שדין בית דין הוא שמנדין אותו, 'אין לחוש, דאם לא כן, (בטלה) [בטלת(?)]] דין ישראל'. כלומר, אין זו שאלה פרטית של עברייני פלוני, אלא שאלה של שלטון החוק (בלשונו), שעלול להיפגע.

מן הטעם של חיזוק תוקפם של משפטי התורה, סבור הרדב"ז, שבנסיבות מיוחדות יש מקום להתחשבות של הדיין בחומרת העברה ובאופי העברייני. ולכן עברייני שאינו רגיל בעברות, וקרוב הדבר שיקבל מרות החוק, 'ממשיכין אותו בדברים עד שישוב מעט מעט, ואין ממהרין להענישו, מפני התקלה'.

ר' יאיר חיים בכרך, בעל 'חוות יאיר', דן בפסקו של רב אחד שהורה

שלא להעניש עבריינין מחשש שיתפקר עוד יותר וימיר את דתו. בעל 'חוות יאיר' מאשש תחילה את פסקו של הרב, תוך שהוא מסתמך על תקדימים ועל הנטייה לקרב את העבריינין ולא להרחיקו. אבל מסקנתו היא, שאין להתחשב בחשש שהעבריינין יתפקר עוד יותר, והוא סותר את כל הטעמים שהובאו לביסוס פסקו של אותו רב, ומביא אסמכתאות חדשות שאין לחשוש לכך. לדעתו, אם אכן נחוש לדבר זה, ייחלש משפט התורה, 'ולא יצדיק צדיק, וירשיע רשע, לאשר חמוץ ולהשליך טרף משיני רשעים, ותושלך אמת ארצה, ומשפטי ה' בטלים'. הצטרפותו של בעל 'חוות יאיר' לפסקו של הרמ"א, ולא של הט"ז, שימשה יתד חזק לשיטה זו, וכל מי שדן בנושא זה מכאן ואילך נזקק לטעמים שהעלה.

התכתבות ענפה בשאלת ההענשה, כאשר קיים חשש שהיא תגרום להמרת דת, מובאת בספר 'פחד יצחק'. המיוחד בהתכתבות זו הוא הדיון בשאלת הטלת עונש, שכתוצאה ממנו ייענשו ילדיו הקטנים של העבריינין. שני הציירים שסביבם התנהלו הדיונים בעניין זה הם: תשובת רב פלטוי גאון בעניין הוצאת ילדיו של עבריינין מבית הספר כסנקציה נגד האב, ודעת הרמב"ם בעניין ענישת הטף באנשי עיר הנידחת. משום כך עיינו בשני המקורות האלה.

תשובת רב פלטוי גאון – האם ניתן להטיל סנקציות הפוגעות באשתו של עבריינין ובבנו, משום שאינו מקבל עליו את הדין גם אחר שנידוהו, והרי הוא עומד בסורו? התמקדנו בעניין זה בעיון בתשובת רב פלטוי גאון. לענייננו חשובה הוראתו בדבר הסנקציות: 'ואל תמולו לו בן, ואל ילמדו את בניו בבתי הכניסיות', ובמקור מקביל אף מופיעה תוספת: 'והוציאו בניו מבית הספר ואשתו מבית הכנסת'.

מהרש"ל, ר' שלמה לוריא, תמה על תשובת רב פלטוי גאון, הן מצד הוצאת הבנים מבית הספר הן מצד הוצאת האישה מבית הכנסת. לעניין הוצאת הבנים, טענתו היא שלא ייתכן לבטל תינוקות מלימוד תורה, מאחר שכל העולם אינו מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן. לעניין הוצאת האישה מבית הכנסת, עיקר טענתו של מהרש"ל

היא: 'אם הוא חטא, מה היא חטאה?!'. שאלה זו כרוכה בהשקפה בדבר האפשרות לענוש נקיים בגלל חטאם של אחרים. בנקודה זו, אומר מהרש"ל במקום אחר, שלא מצאנו הענשת אדם בגלל חטאו של אחר, 'לא בתורה ולא במשנה ולא בתלמוד'.

אבל הרמ"א פסק כדעת רב פלטוי גאון, גם לעניין סילוק הבנים מבית הספר וגם לעניין סילוק האישה מבית הכנסת. הט"ז, אחר שהוא מביא את דברי מהרש"ל, ודוחה אותם, מסיק שיש לקבל את פסיקת רב פלטוי גאון רק לעניין הבנים הקטנים, 'שאינ בהם זכות מצד עצמן עדיין, אלא תלויים ועומדים בזכות של אביהם'. אבל יש לדחות את פסיקתו של רב פלטוי בעניין סילוק אשת העבריין מבית הכנסת, מאחר שהאישה 'עולה עמו [=עם הבעל], ואינה יורדת עמו'.

להלכה, נטיית החכמים היא לאמץ את דעת הרמ"א, שפסק כרב פלטוי, בלא להבחין בין ילדיו הקטנים של העבריין לילדיו הגדולים.

דעת הרמב"ם בדבר עונש הטף בעיר הנידחת – בעניין דינה של עיר הנידחת, פוסק הרמב"ם: 'ומכים את כל נפש אדם אשר בה לפי חרב, טף ונשים'. במקרא ובתלמוד אין זכר להריגת הטף בעיר הנידחת. זאת ועוד, הלכה זו סותרת לכאורה את הנאמר במקרא: 'לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו יומתו'. לפיכך הלכת הרמב"ם הינה בגדר חידוש הטעון הסבר.

אמנם מול המקרא 'לא יומתו אבות על בנים' וגו', עומד המקרא 'פוקד עוון אבות על בנים'. סתירה זו יושבה בדרכים שונות. לפי מדרש הגדול ור' אברהם אבן עזרא, הפסוק הראשון עוסק בדיני אדם, כלומר אין רשות לבית דין של מטה להעניש את הבן בחטאו של האב; ואילו הפסוק השני עוסק בדיני שמים. בתלמוד, נמצאה דרך אחרת ליישוב הסתירה: המקרא הראשון עוסק בבנים שאינם 'אוחזין מעשה אבותיהן בידיהן'; ואילו הפסוק השני עוסק בבנים שאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן'.

בדבר המשמעות של פקידת עוון האבות על בנים האוחזין במעשה אבותיהן בידיהן, חלוקות דעות הפרשנים. מדברי רש"י עולה, שכאשר

הבן אוחז במעשה אביו החוטא, הקב"ה נפרע מן הבן, הן על עוונותיו הן על עוונות אביו. לעומתם, סבור ר' אברהם אבן עזרא, שלא ייתכן להעניש את הבן על עוונות אביו, גם אם הוא אוחז במעשיו. לדעתו, כוונת הכתוב היא, שהקב"ה ממתין מלהעניש את החוטא עד שיתברר האם בניו ובניי ובניהם אוחזים במעשיו. אם יתברר שהדור הרביעי אוחז במעשי אבותיו, שוב אין הקב"ה ממתין מלהענישו, והוא מעניש את בני הדור הרביעי מבלי להמתין ולבחון את מעשי בניהם.

אמנם מן התלמוד עולה שבעברות מסוימות אפשר שייענשו בנים קטנים בעוון האבות, כמו בעוון נדרים ועוון ביטול תורה.

הרמב"ם מסביר את ההיגיון שבהענשת בנים קטנים בעוון אבותם בעובדה שבנים קטנים הם כ'קניינו' של אביהם. נראה שכוונתו היא, שבגין הזיקה הקיימת בין אב לבניו, ניתן לומר שבהענשת הבנים יש משום הענשת האב. ובספר 'מורה נבוכים', מסביר הרמב"ם כי הפסוק 'פוקד עוון אבות על בנים' אינו אמור אלא בעוון עבודה זרה. הרמב"ם מבהיר שמהות עונש המיתה בעבודה זרה שונה ממהות עונש זה בכל עברה אחרת. בכל עברה, העונש הינו בבחינת 'הריגת עונש'; ואילו בעבודה זרה, העונש הינו בבחינת 'הריגת כופר', שיעודה 'למחות אותם העקבות אשר גרמו להפסד העצום'.

שאלת הריגת הטף שימשה נושא לאיגרות שהוחלפו בין הרמ"ה וחכמי לונלי, ובהן הובאו אסמכתאות מן המקרא שנענשו בנים בעוון אבותם.

דוגמאות לענישת החוטאים בעוון אבותיהם, אנו מוצאים בבני קורח ועדתו; בהריגת טפם של בני יבש גלעד, שנמנעו מלסייע במלחמה נגד שבט בנימין במעשה פילגש בגבעה; במסירת בני שאול להריגה בידי הגבעונים בגלל הפרת השבועה שנשבע להם יהושע שלא יפגע בהם; ובהריגת עכן וכל בני ביתו בגלל מעילת עכן בחרם של יריחו.

בשלושת המקורות הראשונים, ניתן לטעון שענישת הטף הייתה בידי שמים (בני קורח ועדתו), או עונש מדיני המכוון נגד בני עיר (יבש גלעד) או נגד בני המלך (בני שאול). אולם מהו ההסבר להריגת בני עכן, שהייתה בידי אדם? זוהי אולי הסיבה לכך שאנו מוצאים בתלמוד,

במדרש ובפרשני המקרא דיון נרחב בשאלת הצדק שבהענשת בנים בעוון אבותיהם דווקא על רקע מקור זה.

מדברי התלמוד במסכת סנהדרין עולה, שלמעשה לא נענשו בני עכן בעוון אביהם, אלא הם נלקחו למקום הענישה כדי שיחזו יחד עם כל ישראל בענישת אביהם, וילמדו לקח, 'ויזהרו בעצמן, ולא יוסיפו למעול בחרם' (רש"י). אולם ב'פרקי דרבי אליעזר', נתפרשו הפסוקים כפשטם, והוסבר שגם בני עכן נענשו, משום ש'ידעו בדבר ולא הגידו'. בדרך זו פירש גם הרד"ק.

על פסיקת הרמב"ם בדבר הריגת הנשים והקטנים בעיר הנידחת, השיג הרמ"ה באיגרתו לחכמי לונל. לטענתו, לא ייתכן שיוטל על נשים שלא חטאו עונש מוות בעיר הנידחת בגלל חטא בעליהן, משום הטענה המוסרית: 'טוביה חטא, וזיגוד מינגד?!'. כמו כן לא ייתכן להעניש את הקטנים, משום שאין צדק בהטלת עונש אביהם עליהם, ו'חלילה לאל מרשע', בייחוד לאור העובדה שקטנים אינם בני ענישה. עוד טוען הרמ"ה, שהלכת הרמב"ם סותרת לכאורה את דין התלמוד, הקובע בדיוק את ההבדלים בין עבודה זרה של היחיד לעבודה זרה של הרבים, ואין דין התלמוד מבחין ביניהם לעניין הריגת הטרף.

ר' אהרן מלונל משיב על השגות אלה. לדעתו, הרמב"ם דיבר בנשים שהודחו לעבוד עבודה זרה. הוא מסביר שבכל זאת הזכיר הרמב"ם את הנשים כקטגוריה נפרדת, משום שדין הנשים חמור מדין הגברים בעיר הנידחת, שהן נהרגות גם בלא עדים והתראה. סיבת ההחמרה בדין של נשים היא, 'לפי שהם היו עיקר לסייע ידי עוברי עברה, והן הנה היו סבה לאנשים הנידחין. כי מי גרם לאנשים שישבו בעיר? חברת הנשים!'. ואשר לענישת הטרף, הוא טוען, שמן המקורות המקראיים עולה שבעברות חמורות כחילול השם ושבועה ועבודה זרה יש להחמיר במיוחד למען ישמעו וייראו. הוא מבקש גם למצוא מקור לפסיקת הרמב"ם, בדעת ר' אליעזר, החולק על ר' עקיבא, כמובא בתוספתא למסכת סנהדרין, וסובר: 'קטני רשעי ישראל נהרגין'.

הרמ"ה אינו מקבל את תשובות ר' אהרן מלונל. לדעתו, אין לתלמוד דבר מן המקורות המקראיים, וגם לא מן ההלכות שבתלמוד, ולפיהן

בעוון נדרים או ביטול תורה בני החוטא מתים, הן משום שאין ללמוד מעונשים שבידי שמים, הן משום שהעונשים המקראיים באו כהוראת שעה מכוחו של כל בית דין להכות ולענוש שלא מן התורה כדי לעשות סייג לתורה. הוא גם אינו מקבל את ההבחנה בין עונש האיש לעונשה של האישה, מפני הכלל התלמודי: 'השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה'. ולעניין מחלוקתם של ר' אליעזר ור' עקיבא, הכלל הוא שיש לפסוק כר' עקיבא. הוא אף מוסיף, שגם מדעת ר' אליעזר בדבר ענישת הבנים, אין ללמוד שניתן לענוש נשים בעוון בעליהן, משום שזיקתן לחוטא (הבעל) תלויה באישות, והיא יכולה להינתק, בניגוד לזיקת הבן לאביו, שאינה תלויה באישות, ואינה יכולה להינתק. לדעת ר' שמעון משאנץ, אין לבסס את פסיקת הרמב"ם, במובנה הרחב, על דעתו של ר' אליעזר, משני טעמים: ראשית, אין להסתמך על שיטת ר' אליעזר בעניין הענשת קטנים בעוון אבותיהם, משום שר' אליעזר 'שמותי' הוא; ועוד, אף ר' אליעזר לא התכוון אלא לקטנים בני דעת.

גם ר' אנשלמה אשתרוק מתלבט בהבנת פסקו של הרמב"ם. הוא אינו מקבל את ההסבר שבניו של החוטא הם כקניינו כהסבר מספק לענישת הטף בעוון אביהם, משום ש'עם כל זה נפשות הטף צועקות: מה חטאו?'. בניסיונו להסביר את הצידוק המוסרי לפסיקת הרמב"ם, הוא טוען שלקטנים אין עונש נפשי במיתתם, ואת שלמות הנפש שנמנעה מהם עקב קיצור חייהם, הם ישיגו בעת תחיית המתים.

הדיון בשאלת ענישת הבנים בעוון אבותיהם הביא אותנו לדון בהיבטים נוספים של הענשת נקיים בעוון אחרים. הרב קוק דן ברב שהעניש את מתפללי בית הכנסת, שלא יבוא לדרוש בפניהם, משום שמכרו 'מפטיר יונה' לאדם שחילל את יום הכיפורים. לדעת הרב קוק, הרב נהג כדין. את פסיקתו הוא נימק בעובדה, שאף על פי שמן הפסוק 'לא יומתו אבות על בנים', ניתן ללמוד שהענשת נקיים בעוון אחרים אינה מקובלת, אפשר ללמוד ממסירת בני שאול לגבעונים, שלמגדר מילתא ולשם מניעת חילול השם, מותר להעניש נקיים בעוון אחרים. הרב קוק מציע

יסוד חדש להענשת נקיים בעוון אחרים, והוא דברי התלמוד: 'אוי לרשע ואוי לשכנו'. המשנה בסוף מסכת סוכה מונה את הקנסות שנקנסה משמרת הכהונה בילגה בגלל חטא אחת מבנות המשמרת, מרים בת בילגה. התלמוד מסביר את הסיבה לענישת משמרת שלמה בעקבות חטאה של מרים בת בילגה, במימרה זו: 'אוי לרשע ואוי לשכנו'. ממימרה זו לומד הרב קוק שענישת שכני הרשע יחד עם הרשע היא מקובלת, והיא מהווה יסוד נוסף להתרת ענישת נקיים בעוון אחרים.

החתם סופר מעלה סברה חדשה, ולפיה מעיקר הדין היה עלינו להעניש את קרובי החוטא, שמשום שהם מודעים יותר מאחרים לחטאיו, היה בידם להעיד על חטאיו בפני בית דין או בפני המלך ולהפרישו מן החטא. אולם מאחר שעדות קרובים אינה קבילה, הם נמנעו מלהעיד, ולכן 'לא יומתו אבות על בנים'. אך בני עכן, היה בידם להעיד על מקום החפצים שנלקחו מן החרם, ובדבר זה הם היו נאמנים, ולא עשו כן, ומשום כך נענשו.

על יסוד הקביעה התלמודית, שאם הבנים אוחזים מעשי אבותיהם בידיהם, ייפקד עוון האבות על הבנים, מתיר ר' יחזקאל לנדא לחתן להפר שידוך עם כלה שסבה המיר את דתו, משום החשש שיאחזו זרעם במעשי הסב, וייפקד עונש הסב על בניהם.

דוגמה לענישת אבות בעוון בניהם אנו מוצאים לכאורה בדין המובא משמו של ר' מאיר, ולפיו בת כוהן שזינתה, מותר לבזות את אביה. דין זה נסמך על האמור בתורה: 'ובת איש כהן כי תחל לזנות, את אביה היא מחללת'. ברם, אין הכרח להבין את פסק דינו כקנס לאב אלא לעניין מה שהוא אומר: 'אומרין: ארור שזו ילד, ארור שזו גידל, ארור שזו יצא מחלציו'. ואכן, כך פירשו מהרש"א ובעל 'ערוך לנר'. הרמ"א פוסק: 'יש אומרים, שבת כהן שהמירה לעבודת כוכבים, או זינתה, אין מחייבין עוד לקדשו... הקורא לחברו מלשין בן מלשין, אם הוא לבד מלשין, פטור, וכן אם קורא לרשע בן צדיק: רשע בן רשע'. אבל בעל 'שבות יעקב' טוען שדינים אלו הם רשות, ולא חובה, ושאינן למנוע מכוהן שהמיר בנו את דתו מלעלות לתורה ראשון, משום שיש בדבר זה גם הלבנת פני האב, ולא התיר הרמ"א אלא להימנע מלכבדו, ב'שב

ואל תעשה'. ואף שהותר לקרוא לרשע בן צדיק 'רשע בן רשע', אין היתר לקרוא לו כן בפני האב.

שאלת ענישתה של אישה שפקרה באיסור עריות, כאשר מיצוי הדין עמה עלול להביאה להשתמד, משמש נושא לתשובות אחדות המובאות בספר 'פחד יצחק'. לתשובות אלה השפעות לשאלת השיקולים בתחום הענישה, כאשר יכולות להיות לענישה תוצאות שליליות כלפי העברייני ובני משפחתו. נעמוד על כמה עניינים שראוי להעיר עליהם בדבריהם של החכמים שהשיבו על שאלה זו:

ר' יעקב אבוהב מאשש את פסיקת הרמ"א, המצדד בפסיקת רב פלטוי גאון, משום שהימנעות מענישה מחשש לעתידם של בני העברייני עלולה להביא להתרת הרצועה במשפט התורה, 'וחוצפא כלפי שמיא מהניא, לילך כל אחד אחרי שרירות ליבו ורעיון רוחו... ונמצא חוטא נשכר'. הוא איננו מקבל את התפיסה, שבנסיבות כאלה 'יבוא בעל הכרם ויכלה קוציו', משום שהאחריות על השלטת הדין מוטלת על בתי הדין. אמנם בדינים שעונשם אינו מפורש בתורה, הוא נוטה לקבל את הכלל: 'תהא שמאל דוחה וימין מקרבת'. הוא מבסס את דעתו גם על תשובתו של בעל 'חוות יאיר'. לדעתו, אף הט"ז ומהרש"ל לא הקילו בענישה אלא במי שאינו עובר עברה בשאט נפש ובמזיד.

ר' בנימין בר' אליעזר כהן מעלה טיעון חדש, שעניינו חומרת העברה בעריות, ולפיה אין להקל בעונשה של אישה שזינתה תחת בעלה, אף שהענשתה עלולה להביאה לידי שמד. לדבריו, מאחר שאיסור עריות שווה בחומרתו לאיסור עבודה זרה, הרי שאין לדחות מפני חשש עוון עבודה זרה את הענישה על איסור עריות, שיש בה דרך למניעת פרצה באיסור זה.

נטייתם של ר' יהודה בר' אליעזר בריאל ור' משה חאגיז היא לנסות למצוא דרך שתסיר את איום העברייני להמיר את דתו, אבל לא תניח לו לחשוב שאיומיו הועילו לו להקל בעונשו. ר' יוסף פיאמיטה ער לקושי המוסרי שיש בענישת העברייני, כאשר עונש זה עלול לפגוע בבניו הקטנים, שלא חטאו כלל. אולם בכל

אופן הוא מחזיק בפסיקתו שלא להקל בעונש האישה המזנה. לדעתו, ההפסד שייגרם מהקלת העונש רב מן הרווח שיצא מהקלה זו. הוא עומד על השיקול הציבורי, פרט לחילול השם וכבוד התורה: הקלה בעונש עלולה לפגוע בנקיים רבים, העלולים להילכד ברשתה של האישה המזנה. כמו כן יש משקל לעובדה שאיסור הפריצות כבר קיים, בעוד שסכנת השמד מצד האישה הינה בגדר ספק. זאת ועוד, לדעתו, אם בני האישה הם גדולים – אין לחוש להשתמדותם, מאחר שאם יעזבו את עמם ואלוהיהם, הרי הם רשעים, ואין לנו לחוש לתקנתם. ואם בני האישה קטנים, סבור ר"י פיאמיטה שדינם כממון האב והאם וכגופם, ולכן אין לחוש לקלקלתם. ר"י פיאמיטה מחדש, שלדעתו, גם ה"ט"ז ומהרש"ל, שחששו לשמד עקב ענישה, לא דיברו אלא במקום שהענישה היא על חטאי העבר, שייעודה הוא השבת גמול החטא על החוטא; שאז, אם הענישה עלולה להביא לריבוי חטאים, יש להקל בה. אולם בנידוננו, הענישה נועדה למנוע את החוטא מלחטוא, ומניעת הענישה תגרום להמשך החטא, ובמקרה זה, יסכימו ה"ט"ז ומהרש"ל לדינו של הרמ"א, שאין לחוש לשמד העלול לבוא עקב ענישה כפי שורת הדין.

ר' שמשון מורפורגו דוחה את ההסתמכות של ה"ט"ז על היתר מהר"י מינץ, בנישואי מינקת חברו, מן הטעם שהיתר זה לא בא אלא לגדור פרצות; ואילו הקלה בענישתה של האישה המזנה, כשהיא מאיימת להשתמד, תביא לריבוי פריצות. הוא טוען גם, שלשם הצלת הרבים מחטא, יש מקום גם לענישת נקיים, על יסוד הכלל: 'בית דין מכין ועונשין שלא מן הדין לצורך שעה'. לדעתו, אף על פי שבנידוננו מדובר באיבוד חיי עולם של בני האישה הפוקרת, מאחר שהשתמדות האישה ובניה אינה אלא בגדר ספק, ומאחר שבית הדין אינו מתכוון לאבדם, אלא אדרבה, להצילם, אין בית הדין צריך לחוש לאיומי האישה.

ר' יצחק למפרונטי דוחה את ההשוואה בין גילוי עריות לעבודה זרה, מאחר שלדעתו, בנידוננו, בהטלת העונש על האישה המזנה אין גדירה בפני איסור עריות. זאת ועוד, אין לדעתו לדחות את נפש הבנים העלולים להשתמד מפני נפש אחרים, בייחוד לאור העובדה שהבנים

הקטנים, אחר שייטמעו בגויים, אין סיכוי שישובו בתשובה; בעוד שהחוטאים, אם ירצו בכך, ישובו בתשובה.

ר' יוסף ברוך קאזיס סבור שהטעמים לצדד בענישה בכל חומר הדין, גם כשקיים חשש להשתמדות עקב ענישה זו, שקולים כנגד הטעמים השוללים אותה, ולפיכך הוא מכריע: 'ספק נפשות להקל'. בכך הוא מסכים למעשה לפסיקת ר"י למפרונטי, שאין להחמיר בענישת האישה המזנה, כשהיא מאיימת שתשתמד היא ובניה. לדעתו, הבנים הקטנים הם 'כרעא דאבוהון' רק לעניין גופם הקנוי לאב, אך נשמתם אינה קנויה לו. ואף שבנידוננו יש כמה ספקות בעניין החשש שתשתמד האישה וילדיה, מכל מקום, בסכנת איבוד נפשות מתחשבים גם בספקות ובספקי ספקות. לדעתו, גם הרמ"א, שהתיר לענוש כשיש חשש להשתמדות העברייין, לא התיר אלא כאשר אין חשש שתגרום הענישה רעה לסובבים את העברייין. ובענייננו יש חשש לרעה לבנים. הוא טוען עוד, שהתירו לדיין להסתלק מן הדין, וכן התירו לעבור על איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור. לכן, נכון לדעתו להימנע מענישת האישה ו'להשיב החרב אל תערה'.

בשאלת ענישת החוטא, כשהלה מאיים שישתמד עקב ענישה זו, דן גם ר' גרשון קובלענץ. לדעתו, הכלל 'לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת' לא נאמר אלא בעברייין המבקש לעזוב דרכו הרעה. אבל עברייין המבקש להתמיד ברשעו, אין לקרבו.

החתם סופר דוחה את הסתמכות הט"ז על תשובת מהר"י מינץ בעניין היתר נישואי מינקת תוך עשרים וארבעה חודשים להריונה, כדי שלא תצא לשמד. לדבריו, התקנה שהמינקת לא תינשא תוך עשרים וארבעה חודשים תוקנה לטובת התינוק. לכן כאשר קיומה של התקנה יגרום להשתמדות האם, אנו טוענים בשם התינוק: 'אי אפשרי בתקנת חכמים'. אבל בתשובה אחרת קובע חתם סופר, שענישת העברייין באה לייסר אחרים ולהרחיקם מן החטא, ופעולה זו אפשר שתיעשה 'על חשבון' העברייין, אך לא 'על חשבון' אחרים, שלא חטאו. אשר להענשת בניו של העברייין על חטאי אביהם, מחלק חתם סופר בין חוטא שהוא אפיקורוס או כופר בתורה וכדומה לעברייין אחר. אצל אפיקורוס וכיוצא

בזה, קיימת סבירות גבוהה שילמד את אמונתו הנפסדת לבניו, ובכל אופן הם יצאו לשמד. לכן יש לסמוך על תשובת רב פלטוי גאון, ולא להתחשב בחינוכם של בני העברייין. אולם אצל עברייין רגיל, יש מקום לחוש לחינוך בני העברייין, ויש להקל בענישה (כפי שהשיג מהרש"ל על תשובת רב פלטוי גאון).

הרב דוב אליעזרוב מוסיף שאין להקל בעונשו של עברייין המאיים בשמד, מכוח ההלכה המתירה לעבור איסור קל על מנת להציל אחר מאיסור חמור, משום שבהלכות נידוי חל על הדיינים הציווי 'לא תגורו', המחייבם שלא להירתע מאיומי העברייין. גם ר' משה פיינשטיין דוחה את ההסתמכות על הלכה זו כסיבה להקלה בעונש העברייין, משום שכבר הכריעו התוספות ו'מגן אברהם' שאין מתירים לעבור על איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור, כשפשע האחר.

דברי סיכום

שאלת ההיתר לעבור עברה מתוך מניע חיובי היא שאלה מרתקת. עניינו של החוק הוא לקבוע נורמות קבועות והחלטיות בלתי ניתנות לשינוי. אם יתיר החוק התחשבות במניע, כי אז עלולים כל הגבולות ליהרס, עד כדי הגעה לאנרכיה מוחלטת. לאנרכיה זו אנו עלולים להגיע אף מתוך כוונת טובות.

ברם, קיום החוק תוך התעלמות מן התוצאות הנגרמות מקיומו, אמנם יחזק את יציבותו של החוק, אבל הוא ייצב ויאשש רק את קיומו הפורמלי ולא את המגמות המונחות ביסודו. מי שיקיים את החוק באופן זה, יפעל אמנם 'על פי הספר', אבל הוא עלול לקלקל יותר מאשר לתקן, ולגרום להיפוכה של מגמת החוק.

טבעו של החוק הוא, שהוא כללי, ואינו נותן מענה הולם לכל הסיטואציות. בשל כלליותו של החוק ואי-התחשבותו בנסיבות המיוחדות, יש והוא גורם עוול לפרט. הן חכמי אומות העולם הן חכמי ישראל דנו בדילמה זו, וחיפשו דרך ליישור העיוותים. דברים אלה נכונים גם לעניין אי-התחשבות החוק במניע של האדם בשעה שהוא עושה את המעשה.

לצורך דיוננו, יש להבחין בין המניע האישי, כוונתו הפרטית הסובייקטיבית של העושה, לבין מניע בעל משמעות כללית, הגנה על ערך שלדעת הכול, מבחינה אובייקטיבית, הוא ערך נעלה יותר מן הערך הנדחה. בעוד שלגבי מניע גרידא קובע החוק הפלילי בארץ כי אין המניע מבטל את פלילות המעשה (אף כי יש להביאו בחשבון בקביעת העונש); הרי לגבי דחיית ערך מפני ערך, נקבעו כללים בדיני ה'צורך'

שבמשפט הפלילי, ולפיהם עשוי מעשה פלילי להיחשב מעשה חוקי בשל העדפת העושה את הערך הנעלה יותר.

יש שההתנגשות בין ערך אחד לערך אחר, בין הוראת חוק אחת להוראת חוק אחרת, באה על פתרונה בכלל המובנה בתוך החוק עצמו, דוגמת הכלל 'עשה דוחה לא תעשה'. באלה לא היה ענייננו כאן.

מגמתנו הייתה ללבן דברים בדילמות שאין פתרון מובנה בחוק עצמו: כיצד התמודדו חכמים עם הרצון להתחשב במניע, מצד אחד, בלא לגרום לתוצאות הרסניות, מצד שני?

המצע לענייננו הוא ראשית לכול סוגיות התלמוד. כאן אנו מוצאים הן אמירות כוללניות, כגון 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' וכגון 'פעמים שביטולה של תורה היא קיומה', הן סוגיות פרטניות, שעניינן מסוים.

המקור הכוללני היותר קרוב לענייננו הוא האמרה: 'גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה'. אמרה זו טעונה עוצמה רבה. היא מדגישה בצורה קיצונית לא רק את היתר העברה לשמה, אלא אף את עדיפותה הערכית של העברה לשמה על פני מצוה שלא לשמה.

את מעשיה של יעל אשת חבר הקיני, שנבעלה לסיסרא כדי שתוכל להרגו ולהציל את ישראל, הגדירו חכמי התלמוד כ'עברה לשמה', והם אף שיבחוה, באמרם: 'גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה'. קביעה זו מהווה לכאורה בסיס לדחיית מצוות לשם השגת ערכים עליונים.

החסידות, שביקשה להדגיש את חשיבותה של כוונת הלב, נתנה משמעות רבה לאמרה 'גדולה עברה לשמה'. בהדגשה זו היא הסבירה את מעשיהם של ראשונים, הנראים לכאורה מעשים שליליים, והיא אף ציינה עד כמה יש בעברה לשמה כדי לקרב את הצדיק אל העבריינים ולהחזירם בתשובה.

אבל נראה שדווקא משום שאמרה זו טעונה כל כך, לא ניתנה לה בתלמוד כל משמעות מעשית. התלמוד לא ביסס על אמרה זו היתר מעשי, שיהיה מותר לאדם לעבור עברה למטרה חיובית.

אמרה זו לא באה בתלמוד אלא להסביר סיפור מקראי, סיפור של יעל. יתרה מזו. כשדן התלמוד במעשה הדומה למעשה של סיסרא, הוא

המעשה באסתר שנבעלה לאחשורוש כדי להציל את ישראל, אמרה זו אינה נזכרת כלל, אלא התלמוד מבסס את הצדקת המעשה על העובדה שאסתר הייתה 'קרקע עולם'. בנושאים קרובים לכך, כשהתלמוד מחפש מקור המתיר לעשות מעשה אסור לשם קיום מצווה, אמרה זו אינה מובאת, אלא ניתנים טעמים אחרים, כגון שנוח לאדם לעבור עברה קלה כדי להציל את הזולת מעברה חמורה, או שההיתר הוא לשם קיומה של מצווה חשובה.

ולא רק בתלמוד כך, אלא גם בספרות ההלכתית שלאחר התלמוד, כמעט שאין מסתמכים על אמרה זו להתיר על פיה מעשה עברה. הפוסקים והמשיבים, שעה שנזקקו לבירורם של צדדי ההיתר לעבור עברה לשמה, לא השתמשו באמרה זו, אלא באמרות אחרות ובכללים אחרים, ואמרה זו כאילו אינה קיימת.

זאת ועוד. חכמים אף הגבילו את ההיתר של 'עברה לשמה' רק למקום שאין העובר נהנה מן העברה. מתוך שהתלמוד מקשה על יעל מתוך הנחה שהיא נהנתה מן העברה, למדו על היקפו של ההיתר.

אף בדברי גדולי ההוגים החסידיים, אנו מוצאים סייגים לשימוש ב'עברה לשמה'. חלקם מדגישים את היות 'עברה לשמה' מעשה השייך דווקא לעולמו של הצדיק, ושזו אינה הדרכה לכל אחד מישראל. חלקם מדגישים את עובדת היות 'עברה לשמה' מעשה מקרי, בלתי יזום מראש על ידי העושה, כשהזמה לעשייתו יסודה בהשגחה אלוקית. ויש שקובעים שבכל אופן, גם אם מעשה ה'עברה לשמה' הינו ראוי, יש בכך כדי לפטור את העושה מעונש בידי שמים אך לא מעונש בידי אדם.

ואין צריך לומר, כי ר' חיים מוולוז'ין התנגד בחריפות לגישה החסידית בעניין 'עברה לשמה', וקבע שהמעשה של יעל אמנם היה, אבל לא עתיד להיות! לדבריו, אחר מתן תורה ההיתר של 'עברה לשמה' אינו קיים, וחוק התורה הוא החוק היחיד המחייב את האדם מישראל בכל מצב. סיבת ההתנגדות לגישה החסידות בדבר 'עברה לשמה' היא ככל הנראה החשש שהיתר 'עברה לשמה' עלול להביא לפריצת מסגרת החוק ולאנרכיה. היטיב לבטא חשש זה תלמידו של ר"ח מוולוז'ין, הנצי"ב מוולוז'ין, שהמשיל את ה'עברה לשמה' לכריתת אבר הנעשית

לשם הצלת כל הגוף. דוגמת כריתת אבר, אף 'עברה לשמה' יכולה להועיל, אלא שבכל אופן, יש בה כדי לפגוע בשלמותו של הגוף. לפעמים עלולה כריתת האבר אף להמית את כל הגוף. מדברי הנצי"ב ניתן ללמוד, שאמנם הוא אינו שולל את השימוש ב'עברה לשמה' לחלוטין, אולם שימוש זה צריך שיבוא מתוך שיקול דעת רב, בכובד ראש ובהכרעה מתונה.

אפשר שקביעתו של ר"ח מוולוז'ין באה ליתן תוקף מחודש להלכה ולפוסקים כמתווי דרך החיים של האדם מישראל. אף ייתכן שדבריו כווננו למעשי 'עברה לשמה' שתכליתם היא התעלותו הרוחנית של האדם מישראל. בעניין זה, קבע ר' חיים מוולוז'ין שהדרך היחידה להתעלות רוחנית היא דרך קיום התורה ומצוותיה ככתבן וכלשונן. ברם, ר' חיים מוולוז'ין יסכים שלשם מניעת האדם מעברות חמורות, או כדי לאפשר קיומן של מצוות חשובות, ייתכן לעתים לדחות קיומן של מצוות, כפי שאמנם אנו מוצאים אצל הנצי"ב.

מהו ההסבר לתופעה שהאמרה 'גדולה עברה לשמה' כמעט שלא נודעה בספרות ההלכה? כנראה, העצמה הרבה הטמונה באמרה זו, שאינה מוגדרת ואינה מוגבלת, הביאה לכך שהעדיפו הפוסקים להיסמך על 'תרופות' פחות חריפות, שהסיכון הכרוך בשימוש בהן אינו כל כך גדול.

יש שהסתמכו חכמים על מה שנאמר בתלמוד כהסבר להיתרים שהתירה תורה, כמו היתר אשת יפת תואר במלחמה, שנאמר עליו: 'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע; מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות, ואל יאכלו בשר תמותות נבילות'. אף שאמרות אלו באו להסביר את מה שהותר בתורה, ולא ניתנו כהנחיות להיתרים אחרים, יש מי שהבין שניתן לראות בהן 'בניין אב' וללמוד מהן על מגמת התורה בדחיית איסור לשם כיבוש היצר. לפי תפישה זו, ראוי כנראה ללכת לאור העצות הנלמדות מן התורה.

אבל עיקר ההסתמכות של החכמים, כשבאו לבחון את האפשרות לדחות ערך מפני ערך, היא על סוגייה פרטנית בתלמוד בעניין 'המדביק

פת בתנור'. סוגיה זו היא אבן פינה לבירור השאלה: מה מותר לעשות ומה אסור לעשות לשם הצלת אדם את עצמו או לשם הצלת חברו? על היתר לעבור עברה כדי להציל את הזולת מעברה אחרת, אפשר להשקיף מכמה זוויות ראייה: הזיקה שבין אדם לחברו, בחינת כל ישראל ערבים זה בזה, מחייבת את התייחסות האדם מעבר למה שנוגע לו אישית. כמו כן חשובה מניעת המעשה הרע, בשל תוצאותיו, בלא לתת משקל לשאלה: מי עושה את המעשה הרע?

הסוגיה התלמודית כשלעצמה אינה ברורה לגמרי. אבל התוספות לסוגיה זו ביקשו כדרכם לעמת בינה לבין סוגיות אחרות בתלמוד, שעניינן היתר לעבור עברה כדי להציל מעברה אחרת או לאפשר קיומה של מצווה (כמו מצוות פרייה ורבייה או השלמה למניין). התוספות מציעים דרכים אחדות ליישוב הסתירה לכאורה שבין הסוגיות: לפי הדרך האחת, הכלל הוא, כפי שאמנם מתקבל מעיון ראשון בסוגיה הנזכרת, שאסור לאדם לעבור עברה כדי להציל את הזולת מעברה, פרט לעניינים יוצאים מן הכלל. אבל לפי הדרך האחרת, הכלל הוא שמותר לאדם לעבור עברה כדי להציל את הזולת, פרט ליוצאים מן הכלל, שבהם הדבר אסור; וזו בלא ספק תפישה מהפכנית בהבנת הסוגיה.

דחיית ערך מפני ערך מצריכה קביעת סולם של ערכים לפי חשיבותם, ועניין זה אינו קל כלל וכלל. כיצד נדרג את המצוות או את העברות? לפי איזה אמות מידה נדרג אותן? בעוד שמצוות שמקורן בדברי חכמים, ודאי שאינן שוות למצוות שמן התורה, שמקורן אלוהי, הרי שלגבי מצוות התורה עצמה, האם אנו רשאים לדרג אותן? האם אנו יכולים לכוון לדעת עליון? ואם כן, כיצד נעשה זאת?

בכל השאלות האלה עסקו חכמים כל אימת שנוזקקו לשאלת העדפת ערך מפני ערך. הם דנו בשאלה: האם גודל העונש על העברה או רוב השכר על המצווה יכולים לשמש קריטריונים לרמתן? או שמא ניתן להסתמך על מה שאמרו חכמים על אלו מצוות או על אלו עברות שהן

שקולות כנגד כל התורה כולה? ומה עם אותן עברות שהן בגדר 'יהרג ואל יעבור', האם אמנם הן חמורות יותר?

המעשים שנאמר עליהם שהם בגדר 'חילול השם' הם בוודאי מעשים בעלי משקל רב. מעשים אלה ודאי יש בהם כדי להכריע את הכף. ומהו היחס בין עברות שבין אדם למקום לעברות שבין אדם לחברו? האם ניתן לאזן אותן או להעדיף עברה מקטגוריה אחת על פני עברה מקטגוריה אחרת?

שאלה מעניינת במיוחד, שדנו בה חכמים, היא השאלה: האם יש הבדל בין אם מבקשים להציל אדם מעברה אחת לבין אם באים להציל אותו מלעבור על כל מצוות התורה, כגון במי שעומד בפני סכנת עזיבת הדת בשל השתמדות? האם 'פיקוח נפש' הדוחה את כל מצוות התורה חל רק כאשר הגוף נתון בסכנה? או שמא גם כאשר ה'נשמה' היא בסכנה, יהיה מותר לעבור על כל המצוות כדי להצילה?

גורם בעל משקל הוא הצלתם של הרבים בהבדל מהצלתו של היחיד. לגורם זה ניתנה משמעות גם כשהיה מדובר בהצלת הרבים מפני פיתוי. פיתוי זה נכלל לדעת התוספות בגדר אונס, ולא בגדר פשיעה, לעניין זה, שמוותר להציל את הרבים בכגון זה, בעוד שאם היחיד עלול להתפתות, לא נתיר לו איסור כדי להצילו מן הפיתוי, אלא נדרוש ממנו להשתחרר מן הפיתוי בכוחות עצמו.

ומכאן אנו עוברים לעניין התגברות היצר בכללה. האם העובדה שאדם נמצא בסיכון, שהוא עלול לעבור עברה חמורה מחמת התגברות היצר, היא סיבה להתיר לו לעבור עברה קלה?

ר' אלעאי אמר, שמי שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירים אותו, וילבש שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ. ר' אלעאי אמנם אינו מדבר בהעדפת עברה קלה על פני עברה חמורה, אלא בהעדפת עברה בנסיבות קלות (בלא חילול השם) על פני עברה בנסיבות חמורות (תוך כדי חילול השם).

דברי ר' אלעאי עשויים להתפרש כך: שהוא מתיר לאדם לעבור על העברה בנסיבות המקילות. ואולם אין הכרח להסיק כן מדברי ר' אלעאי. אבל אף אם לא התיר ר' אלעאי לעבור את העברה בנסיבותיה הקלות,

הרי עצם ההדרכה שניתנת לאדם, כיצד לנהוג כשיצרו מתגבר עליו, עלולה לרפות אותו ממאמציו להתגבר על יצרו. ואפשר שזו הסיבה לעובדה, שהיו מן הראשונים שביקשו לצמצם מאוד את משמעות דבריו. אבל אף אלה שצמצמו את משמעות דבריו, ייתכן שיסכימו שאם אכן אין דרך אחרת, מוטב שיעבור אדם עברה בנסיבות קלות ולא בנסיבות חמורות.

אגב עיון בשאלת ההתחשבות ביצרו של אדם שמתגבר עליו, לעניין העדפה של עברה קלה על פני עברה חמורה, ביררנו כמה אופנים שעשויה להיות בהם השפעה על מעשיו של אדם שפעל לאחר שהתגבר עליו יצרו. ראינו שאף שישנה התחשבות בזה, לא יוכל אדם להיפטר מן העונש באמתלה שפעל מתוך התגברות היצר. רק בבית דין של מעלה, שבוחנים בו כליות ולב, ויודעים את הנסתרות, אפשר לדעת אם אמנם התגברות היצר היא בגדר אונס ממש הפוטר מן הדין. אבל האדם עצמו אינו רשאי להחליט שהגיע לדרגת 'אונס' כזו, ובית הדין שלמטה, אף הוא לא יוכל להכריע כן.

קטגוריה מיוחדת היא כשתחילת העניין הייתה באונס וסופו ברצון. כאן בחננו את השאלה: עד כמה אפשר לראות בכך משום אונס, ולאיזה עניין?

שאלה משיקה לזה היא: עד כמה התגברות היצר לחיים יכולה להיחשב כאונס, ולשמש לאדם סיבת פטור מעונש, כשהוא מבקש להציל את חייו, והוא פועל בדרכים אסורות?

בבחינת ההיתר לעבור עברה קלה כדי למנוע עברה חמורה, יש להביא בחשבון לא רק את 'משקל' העברה (הקלה והחמורה), אלא גם את מצבו של מי שמבקשים להצילו ואת יחסו למציל: מה גרם לו לעבור את העברה החמורה? האם הוא פשע במעשיו, או שמא נאנס לכך? האם המציל גרם לו לעבור את העברה? האם מוטלת על המציל אחריות לניצול, כמו יחסו של אב לבן או של מחנך לחניך או של מנהיג לצאן מרעיתו?

זאת ועוד. נוכחנו לדעת כי אם ה'ניצול' הוא אדם המבקש לשוב

בתשובה, והוא עלול להימנע מכך בשל הנטל המוטל עליו, יש מקום להתחשב במצבו ולהקל על דרכו חזרה. כך נהג הרמב"ם במי שנטען עליו שבא על שפחתו, והתיר לו לשאתה לאישה על אף האיסור שבדבר. רבים הסתמכו על תשובתו זו, תוך שהקישו את המעשה שבא לפנייהם למעשה שבא לפני הרמב"ם.

תקדים אחר שהרבו להסתמך עליו, על אף שלא חסרו לו גם מתנגדים, הוא פסקו של מהר"י מינץ, שהתיר לשאת אישה מינקת, שהייתה מופקרת לזנות, כדי להציל אותה ואת הנפתים אחריה.

רצונם של חכמים להציל את העבריין מהידרדרות עלול להיות בעייתי כשהעבריין מנצל 'חולשה' זו של חכמים, ודורש מהם להתיר לו איסורים, כגון להתיר לו נישואין אסורים, באימו לעבור על איסור חמור יותר או אפילו להשתמד.

כאן התבלטו חכמים אם להיכנע לאיומים ול'סחיטה'. הד חזק לשיקולים השונים מצוי בתשובותיהם של חכמי איטליה שקובצו בספר 'פחד יצחק', בעניינה של אישה שאימה להשתמד יחד עם בניה הקטנים. במקרה זה, הרי לא רק האישה עצמה עלולה הייתה להשתמד, אלא אף בניה, שלא חטאו כלל, עלולים היו לצאת מכלל ישראל בגלל מעשיה של אמם. ואם לגבי האישה, אפשר לומר שהיא ראויה שלא יתחשבו בה בגלל איומיה, הרי לגבי הבנים, מדוע ייענשו בגלל חטאה של האם? אמנם יש ובעקבות ענישתו של אבי המשפחה, סובלים גם בני משפחתו, כפועל יוצא הכרחי של הענישה. אבל האם יש בכך כדי להצדיק את התוצאה של השתמדות הבן? בירורן של השאלות שעוררו חכמי איטליה הזקיק אותנו לבידור של השאלה הרחבה בדבר ענישת בנים בגלל אבותם. לשם כך התמקדנו בדברי הרמב"ם בדבר עונשם של הבנים בעיר הנידחת, וחילופי הדברים החריפים שהם גררו. במקביל לכך, ביררנו את פסקו של רב פלטוי גאון, שהטיל עונש על הבנים של עבריין בסילוקם מבית הספר, כדי לאלץ את האב לציית לדין.

עניין משיק לו הוא השאלה: עד כמה על השופט להתחשב בחשש שמא בעקבות העונשת העבריין, יידרדר העבריין עוד יותר, בין אם

ההידרדרות היא תוצאה מתחייבת מן העונש ובין אם העבריינין הוא שיצר את השילוב הזה באיום שאיים, שאם ימצו עמו את הדין, יעשה כך וכך או ישתמד?

כאן, למול השאלה בדבר הצלתו של העבריינין, עומדת השאלה של קיום שלטון החוק. כי אם נתחשב באימויו של העבריינין ונימנע מלהעניש אותו, הרי שהמצאנו לעבריינין תמריץ להמשיך במעשיו, וכל המערכת המשפטית עלולה להתמוטט.

בכך התרחבו תחומי הנושא שאנו עוסקים בו, והם פורסים כנפיהם על ההליכים השיפוטיים בתחום הענישה.

יש שהציעו להעמיד פנים: מצד אחד, לוותר לעבריינין כדי להצילו; אבל מצד שני, להביא לכך שהעבריינין לא ידע שהתחשבו באימויו, אלא יחשוב שההכרעה נעשתה מטעמים אחרים.

נוכחנו לדעת עד כמה רחבה היא יריעת הנושאים אשר ההכרעה בהם תלויה בשאלת ההיתר לעבור עברה כדי להציל מעברה אחרת. שאלות פרטיות של האדם הבודד מכאן, ושאלות ציבוריות כלליות של ההנהגה החברתית מכאן. עד כמה על האדם להתחשב בטובתו ה'רוחנית' של הזולת, בויתור על טובתו הרוחנית שלו? היינו, ל'יותר' על קיום מצווה על ידו, ואפילו לעבור עברה, כדי לזכות את הזולת במצווה או למנוע עברה מן הזולת. ומכאן ניתן להרחיב לשאלות של אמנה חברתית בדבר חיים בצוותא של אנשים בעלי גישה אמונית ומעשית שונה.

האפשרות לעבור עברה כדי להציל מעברה אחרת היא דרך רבת עצמה, ומשום כך גם רבת סיכון. בשל כוחה הרב, לא נכבשה זו כ'דרך הרבים', אלא נשארה כ'אורח' ליחידים. השיקולים לשימוש בה הם מורכבים, ולא בכדי לא נקבעו בעניין זה כללים ברורים ונוקשים. אף שנקבעו היתרים פרטניים המיוסדים על האפשרות הזאת, עיקרם של דברים הושאר, אם להשתמש בלשון השגורה בפנינו, להחלטות שיפטיות 'אד-הוק'.

אף את ההיתרים הפרטניים, יש שביקשו לצמצם, באופן שאין

להשתמש בהיקש. כך, למשל, קובע ר' שמואל לנדא¹, בנו של בעל ה'נודע ביהודה': 'על כל פנים יצא לנו מזה, דהיכא דלא מצינו בפירוש בחכמי התלמוד, לא אמרינן: "חטא כדי שיזכה חברך", אפילו אם האיסור הוא מדרבנן' וכו'.

אחד הפוסקים האחרונים קובע כי עניין זה מצריך עיון בכל מקרה בפני עצמו, ואין לכלול כללים בהלכה זו, אלא 'יש לעשות בזה לפי הבנת הענין'².

ו'הבנת הענין' כוללת, כפי שראינו, שקלול הנסיבות כולן, לרבות בחינת השואל הרוצה לעבור עברה קלה; שימת לב להשפעה של ההיתר על הציבור, האם אין בהיתר זה כדי לגרום לפריקת עול קיום המצוות; וכמובן התחשבות במשקלה של העברה 'החמורה' ובמשקלה של העברה 'הקלה'.

ולבסוף, דומה שהיטיב להגדיר את הבעייתיות שבנושאנו, הנצי"ב מוולוז'יץ³. בסיום תשובתו בעניין זה הוא קובע⁴: 'הכלל: דלהתיר איסור בשביל איסור צריך להיות מתון הרבה. וכמו רפואת הגוף⁵, שאם רואה הרופא דידו [=שידו] של אדם כואב הרבה, פעם מחליט לחתוך אותה, כדי שלא יתמשך הכאב הלאה בחלל הגוף, ויסתכן. ופעם מחליט

¹ נבחר כראש בית דין בפראג לאחר פטירת אביו. חיבר שו"ת שיבת ציון. נפטר בשנת תקצ"ח (1838).

² תשובתו נדפסה בשו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, חלק אבן העזר, סימן לו.

³ ערוך השולחן, אורח חיים, סימן שו, סעיף כה.

⁴ ראה עליו למעלה, פרק שני, הערה 26.

⁵ שו"ת משיב דבר, חלק ב, סוף סימן מד. ראה למעלה, פרק שישי, ליד ציון הערה 188.

⁶ דברים דומים, בהשוואה לרופא, אומר הנצי"ב בפירושו לתורה. ראה למעלה, פרק שני, ליד ציון הערה 197. וכבר השווה הרמב"ם את ההוראה לעבור על קצת מצוות לפי שעה, כדי שיתקיימו כולן, 'כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה, כדי שיחיה כולו' (הלכות ממרים, פרק ב, הלכה ד).

וראה עוד המשל לסם המוות ברפואה, בהנהגות שבין אדם לחברו, בהנהגות שבין אדם למקום ובמצוות, באגרות קודש אדמו"ר שליט"א [מליובאביץ], חלק ג, מכתב תקה, המובא בדבר מלכות, היכל ט, שער ט, ערב ש"ק פרשת תבוא, תשנ"א, עמ' 13.

דמוטב לסבול הכאב, ולא להפסיד היד. ודבר זה אינו נעשה כי אם בשוב דעת איזה רופאים יחד, דשני הצדדים מסוכנים. כך רפואת הנפש המקולקל בזה האופן, צריך ישוב הרבה עם איזה דעות בני אדם גדולי תורה, ובקרבתם אלוקים ישפוט, שלא לייתי לידי חורבה [=שלא יבוא לידי חורבן], חס ושלום'.

סם מרפא, ככל שהוא יותר חריף, השימוש בו צריך להיות מבוקר יותר לגבי האדם הנוטלו, לגבי המועד ולגבי המינון. תרופה זו עשויה להועיל במקום שתרופות אחרות אינן יעילות, אבל נזקה של תרופה זו עלול להיות אף הוא חמור פי כמה מתרופות אחרות. כך הוא ברפואת הגוף וכך הוא ברפואת הנפש.

מפתחות

מפתח העניינים

מפתח המקורות

רשימה ביבליוגרפית

מפתח המקורות

46	ויקרא ה, כא	מקרא
288 274 265	יח, ה	בראשית א, כח 249
131	יח, כט	ח, כ 92
232 17	יט, יד	ט, ו 195
389	יט, טו	טו, יג 136
383	יט, טז	טו, טז 328
388 377	כ, ה	יח, יב 176
333	כ, כ	יח, יג 176
361	כא, ט	יח, יט 94
235	כב, לב	יח, כה 388
311	כד, כב	כא, א 325
226	כה, לו	כז, ט 95
295	כה, מו	לא, כ 284
373 314	כה, מח	לא, כד 36
333 327 324	כו, לט	לה, כב 183
360	במדבר ג, כט	מט, ד 85
349	ה, ו	נ, טז-יז 177 176
178	ה, יא-לא	שמות ב, יב 348
130 126	ה, יג	ו, כד 388
178	ה, כג	יב, מג 237 60
115	יא, י	יח, יא 136
335	טו, ל	כ, ד 327
65	טו, לד	כ, ה 322 323 325-330 332 334 359
65	טו, לה	כ, ו 190
98 96	טו, לט	כג, ז 177
388 385 340 339 337	טז, כז	לא, טז 265
337	טז, כח-לא	לב, ה 66
388 387 337	טז, לב	לב, יט 237
337	טז, לג	לב, כז 176
98	יז, ג	לב, לב 81 73
78	כא, י	לב, לד 327
43	כא, כז	לד, א 237 60
387 337	כו, יא	לד, ז 322 325 326
336	כו, כא	לד, יז 79

מפתח המקורות

מלכים ב' ה, כז 385	דברים א, יז 215 389 393
י, ל 137	ד, ב 70
יד, ו 323-325 336 355 358	ו, ה 57 59 81 163
ישעיהו ב, ג 377	ו, ז 295
יד, כא 327	ז, ב 295
כד, כא 327	יב, ד 74 178
כז, א 327	יב, לא 334
לו, ו 296	יג, טז 335 342 344-346
מה, ז 95	יג, יח 346
מה, יח 244	יט, כ 311
מט, ג 62	כא, י-י"ד 111
ירמיהו לא, כט 325	כא, כג 61 62
יחזקאל ג, יט 393	כב, ח 155
יח, ב 318	כב, כז 277
יח, ד 385	כג, יח 249
יח, כ 325 326 334	כד, י 252
הושע א, ג 243	כד, טז 61 322 323 325 328 329
יד, י 35 89 180 181 393	331-334 340 345 348 354-357
מיכה ב, יג 85	362 364 386
מלאכי ב, ו 66	כד, כה-כו 127
תהלים י, ג 66	כח, ט 385
יא, ז 353	יהושע ז, א-ד 338
טו, ד 190	ז, ה 338 386
יט, ט 97	ז, טו 338
כב, ב 49	ז, כד 338-340 385
לד, א 175	ז, כה 338-340
לד, טו 227	שופטים ד, יז-כב 38
מז, א 387	ה, כד 36 38
מח, א 387	ה, כה-כו 38
צז, יא 77 78	ה, כז 36 38
קד, כט 313	כא, י 338
קוט, קכו 21 27 55 76 77 179	שמואל א' א, א 388
237	ב, ו 67
משלי א, יט 170	ט, ב 69
ג, ד 77	טו, ה 68
ג, ו 55	טז, ב 176 177
ג, יז 249	כב, יז 338
ט, ח 383	כה, כב 336
כז, יד 72	כה, לד 336
כח, יז 161	שמואל ב' טו, לב 72
כט, ד 100	טז, ז 329
איוב לב, יב 184	כא, א 338 356
לד, י 341	כא, ג 61 338
שיר השירים ג, ז-ח 336	כא, ד-ה 338
קהלת א, טו 159	כא, ו 61 338 344
ה, ה 330	מלכים א' יח 78

מפתח המקורות

פרשת ראה, פסקא צד 344–346	איכה א, ט 243
348–350	ב, כ 66
הערה במהדור' פינקלשטיין, והערה ג	דברי הימים א' ו, ח–כב 388
במהדור' איש שלום, עמ' צג 344	א' כד, יד 359
פרשת כי תצא, פסקא רנב 280	דברי הימים ב' כה, ד 323
פסקא רפ, ובמהדור' פינקלשטיין, והגהות	לב, לג 364
הגר"א 322	
בראשית רבה, פרשה כו, ה 368	משנה
פרשה סה, י 95	ברכות ט, ה 77
פרשה סז, ו 42	פאה א, א 227
ויקרא רבה, פרשה ב, ט 92	תרומות ח, יב 186
במדבר רבה, פרשה ג, יב 360	מעשר שני ה, א 24
פרשה ט, ב 160	יומא ח, ט 182
פרשה ט, י 128	שקלים ג, ב 77
פרשה יט, כ 325	סוכה ה, ח 359
דברים רבה, פרשה ו, יד 160	מגילה ד, י 183 184
קהלת רבה, פרשה ז, ד 160	סוטה א, ד 183
פרקי דרבי אליעזר, פרק לח 340 358	גיטין ה, ה 21
386	מכות א, י 311
סדר אליהו רבה, פרק ד, מהדור' איש שלום,	שבועות א, ו 152
עמ' 17 176	אבות א, ג 155
תנחומא	ב, א 76 152 153
פרשת נח 124	ב, ד 59
פרשת מטות, אות א 160	ד, ב 97
פרשת ואתחנן 82	ד, כ 27
פרשת ואתחנן, אות ו 37	מנחות י, ג 76
פרשת ראה, אות א 160	נגעים יב, ו 360
תנחומא ישן	
פרשת קורח, אות ו 339 340	מסכתות קטנות
מדרש עשרת הדברות 316	אבות דרבי נתן, פרק ב 237
מדרש, בתוספות, בבא בתרא קיט, ב, ד"ה	פרק לו 387
אפילו 64 77 81 83	
זוהר, וישב, קפח, א 160	תוספתא
ויחי, ריט, ב 160	תרומות ח, יב 186 187
תרומה, קסג, א 81	חלה א, ח 205–207
הקדמת תיקוני זוהר 146	סנהדרין יד, א 343
ילקוט שמעוני	יד, ג, במהדור' צוקרמנדל 345 346
ראה, רמז תתפח, והגהה 344	349–351
יהושע, פרק ז, רמז יח 340	
מדרש הגדול, דברים	מדרשי הלכה ואגדה
מהדור' פיש, עמ' תקן 322 328 329	מכילתא דרשב"י, עמ' 148 במהדור'
אוצר המדרשים (אייזנשטיין)	אפשטיין 326
עמ' שנב, ד"ה אלו הם 339	ספרא, בהר, פרשת ו, פרק ח 305
תרגום יונתן [=תרגום ירושלמי]	ספרי
במדבר טו, לב 64 81	פרשת שלח, פסקא קיא 160
דברים כד, כה–כו 127	פרשת עקב, יא, פסקא מח (עמ' 112
	במהדור' פינקלשטיין), ובהערה 317

מפתח המקורות

82 37	נד, א	תלמוד ירושלמי
282	סט, ב	ברכות ט, ד 317
241	קג, ב	פאה א, א 189
368	פסחים ח, ב	שביעית ט, ה 351
50	כה, א	תרומות ח, ד 186–188
134	כה, ב	חלה א, ה 216
241 24	נט, א	יומא ח, ה 284
154	סד, ב	מועד קטן, ב, ב 393
210 209	צב, א	כתובות א, א 127
354 341	קיג, ב	נדרים ג, ט 157
69–67	יומא כב, ב	סוטה ד, ד 131 128 127
159	כט, א	תלמוד בבלי
288	לו, ב	ברכות ה, א 114
92	לז, ב	ז, א 323
349	סו, ב	ח, א 79
21	סט, א	י, א 385 369 366 364
113	עד, ב	יט, ב 241 18
385	פה, א	לא, ב 82 37
284 282 274 265 153 27 22 20	פה, ב	לב, א 141 121
263 153	פו, א	לג, ב 121 120
159	פו, ב	לד, ב 83
295 154	טוכה כה, א	מב, א 369
26	ל, א	מז, ב 266 236 234 233 26
362 360 359 357	נו, ב	נד, א 77 59 21
252 157	ביצה ח, ב	סג, א 376 179 79 78 59–55
266	לו, ב	סג, ב 376
368	תענית כד, א	שבת ג, ב 241
320	מגילה ג, א	ד, א 264 261 254–201 135 26 24
387	יד, א	312 268
46	יד, ב	ל, א 285
48 46	טו, א	לב, ב 385 347 333–330
82 49 37	טו, ב	מג, ב 19
316	מועד קטן טו, א	נה, א 288 285
384	טז, א	נה, ב 184 183 85
389 145 144 120 117 116	יז, א	נו, א 63
159	חגיגה ט, ב	פז, א 237
123–121 117 116	טז, א	צו, ב 81
293	יבמות מב, א	ק"ט, ב 317
293	מג, א	קכט, א 383
311	מז, ב	קלב, ב 252
367	ס, ב	קמח, ב 310 309
60	סב, א	קנג, ב 18
135	סד, א	עירובין לב, א 261 248 225 223 219 218 165
177 176	סה, ב	לב, ב 307 303 268–266 217 204 203
356 355	עח, ב	310 309
357–355 338 323 61 27 22	עט, א	

מפתח המקורות

373 313 312 305-303	א, עב,	156	פב, א
349	בבא קמא טו, א	383	פה, ב
297	מא, ב	252	פט, ב
172 170	ס, ב	252	צ, א
311 310 307 24	סט, א	357 354 55	צ, ב
312	עב, א	266 265	צג, א
360	צב, א	42	קג, א
250	צד, ב	278 277 243	כתובות ג, ב
170	קיש, א	60	יז, א
224	בבא מציעא ל, ב	171	יט, א
224	לג, א	48	כו, ב
318	לט, ב	318	כז, ב
364	נח, ב	319	מח, א
350 311	נט, ב	136 134 131 128-126 114 113	נא, ב
226	סב, א	267 142 140-138	
367	פג, ב	314	נג, א
252	קיג, א	305	פז, א
169	בבא בתרא טז, א	304	קד, א
43	עח, ב	214	נדריים ח, א
393 182 181	פט, ב	332	מז, א
373	קי, א	99	סד, א
66	סנהדרין ז, א	181 180 58 56	נדיר כג, א
367	ח, א	68 53 52 47 44-40 38-35 26	כג, ב
180	כו, א	180 169 136 96 95 93 88 80 72 71	
82 37	כו, ב	242 202	
355 333 332 329 328 324 323	כו, ב	184 183	סוטה ז, ב
388 359 358		36	מד, ב
386 385 354 339 320	מד, ב	390 368 310 309	מז, א
379 348 312	מו, א	25	מח, א
364-361	נב, א	293 242 236 228	גיטין לח, א
345 342	סא, ב	266 251 242 236-233 143 35	לח, ב
344 342	סח, ב	297 293	
348	עא, א	245 228 219	מא, ב
171	עב, א	242 236	מג, ב
382 226 195	עב, ב	22	ס, א
18	עג, א	305	קידושין כ, ב
370 170 163 38	עד, א	224 112 111 27 22	כא, ב
361 171 41-38	עד, ב	111	כב, א
84	פב, א	317	כט, א
84	פב, ב	229	לה, א
346 345	פז, א	124	לט, ב
311	פח, ב	116	מ, א
391	קא, ב	208-206 172	נה, ב
91 88 26	קו, ב	358	סו, ב
113 81 72 63	קז, א	172	סט, א

מפתח המקורות

<p>ברא"ש, נדרים, פרק ג, סי' ב 190 191 בפחד יצחק, ערך 'גלוי עריות' 368 רבנו חננאל, פירוש לתלמוד שבת ד, א 202 211-213 בהערה 212 עירובין לב, א 219 מועד קטן יז, א 118-120 122 רבנו חננאל, בערוך, ערך רד 238 ס' המעשים לבני ארץ ישראל מהדו' לוינ, תרביץ א/א (תר"ץ), עמ' 84 127 מהדו' מאן, תרביץ א/ג (תר"ץ), עמ' 10 127 רב סעדיה גאון, פירושים על התורה (מהדו' קאפח, תשמ"ד) דברים כד, טז 323 נספחים, עמ' ר 338 רב סעדיה גאון, בכללי התלמוד, לר' בצלאל אשכנזי 126 פירקין בן באבוי, גנוזי שכתר, חלק ב, עמ' 302 560 רב פלטי, תשובות, בס' היובל לבית המדרש לרבנים בבודפשט, תרפ"ח, עמ' פז 315 רב פלטי, בארחות חיים, חלק ב, הלכות שבועות ונדרים, סי' יז (עמ' 504, במהדו' תרס"ב) 369 רב שמואל בן חפני, מבוא לספר המצוות, דיני ישראל ו (תשל"ה), עמ' 188 158 תשובות הגאונים, ליק, סי' י, ובהערות ר' שלמה באבער 315 תשובות הגאונים, שערי צדק, חלק ד, שער ה, סי' יד (עמ' קכו, במהדו' תשכ"ו) 315 316 318-321 366 372 374 379 384 392</p>	<p>ק"י, א 387 קיא, ב 352 קיב, א 341 343 347 מכות ב, א 321 יא, א 177 178 יא, ב 190 יג, ב 210 כד, א 325 כד, ב 86 שבועות יב, ב 152 יח, א 131 כג, ב 316 ל, ב 224 לה, א 363 לט, א 23 357 379 מו, א 375 עבודה זרה ד, ב 63 238 239 ה, א 238 יא, א 218 כ, א 86 295 כה, ב 48 כז, ב 287 כז, ב 280 הוריות י, ב 35 53 70 מנחות מד, א 229 מח, א 206-208 211 נט, א 76 צט, א-ב 60 חולין ה, א 250 ה, ב 138 קמא, א 191 ערכין ז, א 172 טו, ב 160 תמורה יד, ב 22 נידה יג, א 123 לא, א 81 82 385 מה, א 128 מו, ב 351 סו, ב 251</p>
ראשונים	
<p>אבן עזרא, פירוש לתורה שמות כ, ה 323 325 327 329 359 דברים כד, טז 322 323 ר' אברהם בן הרמב"ם, פירוש לתורה שמות כ, ה 334 348 ר' אברהם בן הרמב"ם, תשובות (תרצ"ח) סי' יב 339 ר' אהרן מלוניל, כתאב אלרסאייל 335 342-349 352 376 377 הערות 22-23 345</p>	<p>גאונים אוצר הגאונים למסכת משקין, התשובות, סי' כט, עמ' 17 315 רב האי גאון ברש"י, מועד קטן יז, א, ד"ה מה שלבו חפץ 117-119</p>

מפתח המקורות

164 160 125-123 120	סי קעו	155	אור זרוע, סוכה, סי רצט
123	סי קעו, במקור חסד		סי האמונות (ר' שם טוב ב"ר שם טוב)
189 188	סי תכו	92	דף קי, א
189	סי תכו, במקור חסד		ארחות חיים, חלק ב, הלכות שבועות
17	סי תקפה, ומקור חסד		ונדרים, סי' זו (עמ' 504, במהדו'
	מהדו' מקיצי נדרמים	369 315	תרס"ב)
164 160 125-123 120	סי נ		רבנו בחיי, פירוש לתורה
118	סי סב	94 93	שמות, כ, ט-י
263 238 237 212	סי קכה	340	במדבר טז, כט
189 188	סי תתרלא	387	כו, יא
	טור		בית הבחירה
319	יורה דעה, סי שמא	205 204	שבת ד, א, ד"ה וחכמי לוניל
359	אבן העזר, סי' ג, סעיף ה	58	נזיר כג, א (עמ' פא במהדו' ליס)
170	חושן משפט, סי' שנט	59	
137	סי תכא	36	ב, ב
	טור, פירוש על התורה	118	קידושין מ, א
387	במדבר טז, לב	359 353 329 327 326	סנהדרין כז, ב
	ר' יהודה החסיד (ראה גם: ס' חסידים),	47	עד, א
336 192	פירושי התורה (תשל"ה), עמ' 192	38	עד, ב, ד"ה ויש מחדשין
337		59	אבות (תשנ"ה), ב, ד
	רבנו יהודה מפרי"ש, תוספות, יבמות, פרק		בנימין זאב, שו"ת
47	הבא על יבמתו	380	סי' קיב
	רבנו יונה, חידושים לתלמוד	225	סי' רסז
333 329 328 324	סנהדרין כז, ב	117	סי' רסז, ד"ה הא קמן
189	רבנו יונה, שערי תשובה, סי' רכח	225	סי' רפא
359 326	ר' יוסף בכור שור, שמות כ, ה	302	סי' רפז
	ר' ירוחם (ראה: מישרים)	225	סי' שג
	סי' כריתות	302	סי' ת
350 349	חלק ד, שער ג, סי' ד		ברונא (ראה: מהר"י ברונא)
	מהדו' סופר, תשכ"ה, עמ' קפא, הערה		רבנו גרשום מאור הגולה
350	יח	117	מועד קטן יז, א
	מהדו' ראטה, 1961, עמ' רנט, הערה א		ר' דוד, בחידושי הר"ן, סנהדרין סא, ב,
	350	163	ד"ה אתמר
	כתאב אלרסאייל (ראה: ר' אהרן מלוניל;	184	דעת זקנים, בראשית לה, כב
	רמ"ה)		הגהות אשרי
304 82	לקט יושר, חלק ב, עמ' 82	238 212	שבת, פרק א, סי' ג
	המאור, שבת פרק א (דף א, ב, בדפי	225	הליכות עולם, שער ה, פרק א
	הרי"ף) 211	205	סי' ההשלמה, שבת ד, א
205	סי' המאורות, שבת ד, א		וייל (ראה: מהר"י וייל)
	מאירי (ראה גם: בית הבחירה), חיבור	387	חזקוני, במדבר טז, לב
	התשובה (תשל"ו), מאמר א, פרק יב		רבנו חיים, בתוספות, כתובות קי, ב, ד"ה
	(עמ' 233) 59	135	הוא אומר
38	מאירי, בשיטה מקובצת, כתובות ג, ב		סי' החינוך, מצווה שמז
	מגיד משנה, על הרמב"ם	234	סי' חסידים
	הלכות שבת, ט, ה 213		מהדו' מרגליות, סי' קלח
	הלכות תרומות, ג, יז 303	237	סי' קלח, במקור חסד
		238	

מפתח המקורות

פירוש מסכת משקין לאחד מרבתינו הראשונים (תוצ"ט), מועד קטן יז, א, והערה 100 119	מדרשי התורה (תרנ"ט) הקדמה 352 353 פרשת קורח, עמ' 169–170 327 352 353
ראב"ד, השגות על הרמב"ם הלכות נערה בתולה, ב, יז 113	מהר"י ברונא, שו"ת, סי' קכה 267 מהר"י וייל, שו"ת
ראב"י, בשו"ת מהרי"ל, סי' קט 152	סי' קנז 308 310 367 391
ראב"ן, סי' שמו 212 238	מהרי"ל, שו"ת, סי' קט 152
רא"ם (ראה: מזרחי, ר' אליהו) רא"ש, פסקים	מהרי"ק, שו"ת
ברכות, פרק ג, סי' יג 24 231	שורש קט, ענף ג 22
פרק ז, סי' כ 216 234	שורש קסז 36 41 46 50–53
מועד קטן, פרק ג, סי' יא 120	שורש קלח 158
כתובות, פרק ה, סי' לה 303	מהר"ם בר' ברוך מרוטנבורג, שו"ת
גדרים, פרק ג, סי' ב 190	מהר"ו פראג, סי' קכא 190
ב"ק, פרק ו, סי' יב 170	מזרחי, ר' אליהו, פירוש לרש"י על התורה במדבר כו, יא 387
רא"ש, שו"ת, כלל לד, סי' א 359	מזרחי, ר' אליהו, פירוש לסמ"ג עשה מב 23 231
רא"ש, תוספות לתלמוד מועד קטן יז, א 118	מישרים, נתיב א, חיי"ב 316 369 374
רד"ק	המכתם (ר' דוד ב"ר לוי) ברכות סג, א 56
יהושע ז, טו 332 340 341	מלחמות ה' (ראה: רמב"ן) ס' המפואר (ר' שלמה מולכו), דף כו, בדפוס תס"ט 112 113
שופטים א, טז 36	מרדכי, סנהדרין, סי' תשטז 346
שמואל א' א, א 388	משנה כסף (כספי), שמות כ, ה 329
שמואל ב' ג, כב 386	נימוקי יוסף, בבא קמא, פרק י (לט, ב, בדפי הרי"ף) 316 317 320 369
מלכים ב' ה, כז 386	רב נסים גאון, פירוש, שבת קלג, א 158
ר"י, במרדכי, סנהדרין, סי' תשטז 346	סמ"ג, עשה ג 229
ריב"א, בתוספות, שבת ד, א, ד"ה קודם 204 205 208–210 215	עשה יא 383
ריב"ש, שו"ת	עשה מב 23
סי' קעא 129	סמ"ק, מצווה ג, והגהות חדשות (ר"י צייטליס), ס"ק ג 288
סי' קעג 315	ספורנו, בראשית יט, לז–לח 45 57
סי' רכו 217 218	ס' העיקרים, מאמר ג, פרק כט 36 58
סי' רפא 267	עקידת יצחק
סי' שצ 236	פרשת וירא, שער כ 33
ריטב"א, חידושים לתלמוד	פרשת יתרו, שער מג (דף צה, ב – צו, ב) 16
שבת ד, א 205	פרשת כי תצא, שער צז 112 113 122
ד"ה גופא בעי 224	פרשת ניצבים, שער צט 236 246
עירובין לב, א 219	ערוך, ערך סן 118
לב, ב 224 234	ערוך רד 212 238
לב, ב, ד"ה ניהא ליה 223	ערוך השלם, ערך סן, הערה 18 117
מגילה כח, א, ד"ה תיתי לי 234 235	פאר הדור (ראה: רמב"ם)
יבמות סה, ב 189	
ריטב"א, שו"ת, סי' קנט 302 303	
רי"ף, הלכות	
שבת פרק א, דף א, ב, בדפי הרי"ף 211	
מועד קטן פרק ג, דף ט, א, בדפי הרי"ף	
120–122 125 141 248	

מפתח המקורות

יג, טו 394	ר"ף, שו"ת, מהדור' לייטער
הלכות ערכין, ו, כא 331	ס' קלג 26
הלכות מעשר, י, י 225	ס' רפא 317
הלכות ביכורים, ז, יב 207	ר"ף
ח, יא 207	בנימוקי יוסף, בבא קמא, פרק י (לט, ב,
הלכות איסורי מזבח, ה, הלכות ז, ט	בדפי הר"ף) 316 317 320 369
216	במישרים, נתיב א, ח"ב 316
הלכות מעשה הקרבנות, ג, ד 250	רלב"ג, מלכים ב' יד, ו 324
הלכות פסולי המוקדשין, יח, א 211	ר"מ מירזבורג, נימוקים
הלכות חובל ומזיק, ח, ד 192	דיני בושת, ס' כא 283
הלכות רוצח, ד, ט 161	רמב"ם, איגרות (מהדור' י' שילת)
הלכות עבדים, ט, ו 228 235 295	איגרת לר' עובדיה הגר, עמ' רלו 120
הלכות סנהדרין, כ, ג 127	חלק ב, עמ' תרי 162
כא, ה 308 383	רמב"ם, מורה נבוכים
כד, ד 379	חלק א, פרק לו 334
הלכות ממרים, ב, ד 20 379 416	פרק נד 334 335
הלכות מלכים, ח, א 112	חלק ב, פרק ל 332
י, ב 71	חלק ג, פרק לד 16
רמב"ם, ס' המצוות, מצוות עשה קנג 377	פרק מא 335-337
רמב"ם, פאר הדור, ס' קלב 21	עמ' שסח, במהדור' קאפח 153 154
ס' קצז 252	פרק נא, ד"ה ודע כי כל מעשה 94
רמב"ם, פירוש המשניות	רמב"ם, משנה תורה
ברכות ט, ה 57 58	הלכות יסודי התורה, ה, ו 141
פאה א, א 227	ה, י 356
חלה ב, ג 207	ה, יא 122
סוטה א, ה, הערת ר"י קאפח 126	ט, ג 55
סנהדרין יא, ג 335	הלכות דעות, ו, ה 136
שמונה פרקים, פרק ה 57	הלכות עבודה זרה, ד, ו 321 322 337
פרק ח, מהדור' י' שילת, עמ' רנ 120	341-352 376
121	הלכות תשובה, א, ב 153
ביאור ר"י שילת, עמ' רצח-רצט 57	א, ד 152 153
58	ג, ב 155
הערה 8 58	ו, א 319 331 332 334 352
אבות ב, א 153-155	הלכות שבת, ו, כב 18
חולין א, ב 335	ט, ה 213
רמב"ם, שו"ת, מהדור' בלאו	כו, כא 19
ס' ריא 21 22 31 32 179 307	הלכות קידוש החודש, א, ח 376
ס' רנו 21	הלכות אישות, א, ד 299
ס' רסג 162	כד, יט 127 130 131
רמב"ן, השגות על ספר המצוות לרמב"ם	הלכות גירושין, ב, כ 114 304
שורש א 211	יא, כה 243 248
רמב"ן, חידושים לתלמוד	הלכות נערה בתולה, ב, יז 113
שבת ג, ב 212	הלכות סוטה, ג, ב 183
ד, א 24	הלכות איסורי ביאה, א, ט 126 130 131
ד, א, ד"ה וכי אומרים 221 224	135 138 139
קל, א 152	ד, ז 251

מפתח המקורות

המיוחדות לרמב"ן	יבמות נג, ב 135
379 321 319 316 סי' רמד	רמב"ן, מלחמות ה'
264 251 סי' רנב	שבת פרק א (דף א, ב, בדפי הרי"ף) 211
209 סי' רעב	רמב"ן, פירוש לתורה
323 סי' רפח	בראשית טו, יד 137 136
רשב"ם, דברים כד, טז 323	שמות כ, ה 334 328 327
רשב"ש, שו"ת, סי' קלו 218	כ, ח 157 26
רש"י, פירוש לתלמוד	במדבר טז, לב 387
ברכות סג, א, ד"ה בכל דרכיך 55-57	דברים יג, טז 348 345 335
ד"ה דעהו 55-57	רמב"ן
180 179 78 60 57-55 ד"ה מסיפיה	בחינושי הרשב"א, גיטין לח, ב, ד"ה הא
201 שבת ג, ב, ד"ה התיירו לו	דאמרינן 295 234
213 ד, א, ד"ה וכי	רמ"ה, כתאב אלרסאיל, פאריס תרל"א,
351 קל, ב, ד"ה שמותי הוא	ובסנהדרין גדולה, כרך א, עמ' קפו 341
159 יומא כט, א, ד"ה הרהורי עברה	349-347 345 342
סט, א, ד"ה עת לעשות 21	ר"ן על הרי"ף
178 סוכה נג, א, ד"ה מי איכא דידיע	שבת פרק א, א, ב, בדפי הרי"ף 211 205
360 נו, ב, ד"ה שותא וד"ה אוי	סוכה פרק ב, יא, א, בדפי הרי"ף 155
183 מגילה כה, א, ד"ה ולא	ביצה פרק ד, טז, ב, בדפי הרי"ף 368
מועד קטן (מיוחס לרש"י) יז, א, ד"ה	גיטין פרק ד, כ, ב, בדפי הרי"ף 296 295
מה 142 117	ר"ן, חידושים לתלמוד
117 חגיגה טז, א, ד"ה למקום	מועד קטן ז, א 119 118
יבמות ס, ב 367	סנהדרין כז, ב 329
61 עט, א, ד"ה ואל יתחלל	ס"א, ב, ד"ה אתמר 163
128 כתובות נא, ב, ד"ה תחילתה באונס	ער, א 163
36 נזיר כג, ב, ד"ה גדולה	ער, ב 51 40-38
36 ד"ה שרה	ר"ש משאנץ, סנהדרין גדולה, כרך א, עמ'
25 סוטה מח, א, ד"ה לבטולי	קצא 351 350 345
332 גיטין ט, ב, ד"ה לא יתנו	רשב"א, חידושים לתלמוד
165 ל, ב, ד"ה מוקף	שבת ד, א 265
313 קידושין כ, ב, ד"ה זה	ד"ה הא דאמרינן 220
27 כא, ב, ד"ה יפת תואר	ד"ה הא דאמרינן, ובהערה 266 228
117 מ, א, ד"ה ילבש שחורים	עירובין לב, א 219
373 עב, א, ד"ה ואישתמוד	קידושין סט, א 267 172
בבא קמא	רשב"א, שו"ת
192 172 170 ס, ב, ד"ה ויצילה	חלק א, סי' קכז 268-265 248 165 156
360 צב, א, ד"ה כהדי	סי' תיז 335
66 סנהדרין ז, א, ד"ה מקרא זה	סי' תשנה (השני) 267 251 143 125
359 324 כז, ב, ד"ה כשאוחזין	סי' תתקלח 268
339 מד, ב, ד"ה לרדותן	חלק ג, סי' תמו 152
18 עג, א, ד"ה ואלו שמצילין	חלק ה, סי' רלח 395 52 37 35
39 38 עד, ב, ד"ה קרקע עולם היא	חלק ו, סי' רפו 26
עבודה זרה	חלק ז, סי' ד 267
239 238 63 ד, ב, ד"ה לא עשו	סי' יז 268
60 מנחות צט, ב, ד"ה שביטולה	סי' רסז 265-263 240-237 210
282 חולין ה, א, ד"ה אלא	284 280 278 273 272 269-267

מפתח המקורות

77 64	בבא בתרא קט"ז, ב, ד"ה אפילו	רש"י, פירושו לתנ"ך
83 81		בראשית ו, ט 124
66	סנהדרין ז, א, ד"ה כנגד מעשה העגל	לה, כב 184 183
140 114	כו, ב, ד"ה החשוד	שמות ב, יב 348
145	עג, א, ד"ה להצילו	ויקרא כא, ט 362
41-39	עד, ב, ד"ה והא אסתר 36	כד, י 311
71	עה, א, ד"ה ואם איתא	כה, מז 313
218	עבודה זרה יא, א, ד"ה עוקרין	במדבר ג, כט 360
289	לד, א, ד"ה דורדיא דארמאי	כו, יא 387
323	לו, ב, ד"ה דכתיב	דברים יג, יא 317
206	מנחות מח, א, ד"ה חטא בחטאת	כד, טז 331 330 322
207	ד"ה חטא בשבת	יהושע ז, כד 386 339
128	נידה מה, ד"ה מה אני לכהונה	שמואל א', א 388
	תוספות ישנים	תהלים מב, א 388
210	שבת ד, א	שיטה מקובצת
189	יבמות טה, ב	כתובות ג, ב 38
	תלמידי רבנו יונה על הרי"ף, ברכות פרק א	יט, א 172
	(דף א, א, בדפי הרי"ף), ד"ה ויש	לט, א 172
211	להקשות	בבא קמא פ, א, ד"ה מעשה 172
	רבנו תם	תוספות
346 335	במרדכי, סנהדרין, סי' תשטז	ברכות מז, ב, ד"ה מצוה 235 234
351		שבת ד, א, ד"ה וכי 146 145 124 115
	במגן אברהם, על שולחן ערוך, אורח	205-203-218-222-225 228 229
158	חיים, סי' תמו, ס"ק ב	234 233-236-238-240 242
	תרומת הדשן, פסקים וכתבים	249-245-251 253 254 261
377 374 373 312 304-302	סי' קלח	264-267-269 278 280 285 286 298
	תשב"ץ, שו"ת	299 312 313 394
140	חלק א, סי' א	ד"ה קודם 270 269 263 210-208 204
191	סי' ב, ד"ה דע כי כל	עירובין לב, ב, ד"ה ולא 241 220
219 218	סי' קלח	פסחים פח, א, ד"ה לישא 249
22	חלק ב, סי' כא	תענית יא, א, ד"ה אמר שמואל 53
393	סי' מז	מועד קטן יז, א, ד"ה אם רואה 118
218 22 21	סי' נג	חגיגה טז, א, ד"ה ויעשה 120-117
208	סי' נג, ד"ה ולענין	יבמות נו, ב, ד"ה ואיזו זו 133 127
214	חלק ג, סי' טו	סב, א, ד"ה התורה 61 60
218	סי' לו	כתובות ג, ב, ד"ה ולדרוש 277
363	סי' קטו	כט, א, ד"ה אלו 323
	אחרונים	קי, ב, ד"ה הוא אומר 135
	אבוהב, ר' יעקב, בפחד יצחק, ערך גילוי	נזיר כג, ב, ד"ה והא 46 44 42 41
370-366 320	ערויות	גיטין ל, ב, ד"ה לתרום 265 165
	אבני מילואים, חלק ב, הקדמת ר' יקותיאל	מא, א, ד"ה לישא שפחה 244 23
81 72	אשר זלמן ענויל צאזמיר	מא, ב, ד"ה כופין 245 236
	אבני נזר, שו"ת, אבן העזר, חלק ב	קידושין מ, א, ד"ה ויעשה 118
344 343	סי' רלח	ע, ב, ד"ה קשים 311
129	סי' רמה	בבא קמא
		מא, א, ד"ה כמאן 141 139 128

מפתח המקורות

סי' לח 395	אבני צדק (טייטלבוים), שו"ת
סי' עד 395	יורה דעה, סי' קמד 319
אות ו 305	אברבנאל, ר' יצחק, פירוש לתנ"ך
אור הרעיין, עמ' קמג 270	שופטים יד 87
אור שמח, שו"ת, חלק א, סי' ו 294 296	ר' אברהם גדליה, במכתם לדוד, אורח
אורות, עמ' צט-ק 146	חיים, סי' ח 220 221 223 277 283
אורות האמונה (תשנ"ח), עמ' 29 146	אגרא דכלה, פרשת נח, יא, כח 36 71-75
אורות הקודש	פרשת קורח, ד"ה ויקח עפ"י פשוטו 74
חלק ג, עמ' רלח 115 121 146	75
אורח ישר, שו"ת, סימנים ד-ו 254	פרשת ראה, יב, ד 74 76
אורח לחיים (ר' אברהם חיים מזלוצ'וב)	אגרות לראיה, מהדר' ראשונה, איגרת כד,
פרשת בחקותי 169	עמ' לב; מהדר' שניה, איגרת לט 209
אזני יהושע (בכנבשתי), דרוש א 63	אגרות משה, שו"ת
אחיעזר, חלק ג, סי' כו 31	אורח חיים, חלק א
איגרת התשובה, לבעל התניא 159	סי' קטז 210 211 263 269 275 278
אליה רבה, סי' שו 230 231	סי' קטז, ענף ב 210
אלישיב, הרב יוסף שלום, 'פסקים הערות	סי' קטז, עמ' קעח 208
והנהגות', מוריה כב, גיליון א-ב (אלול	סי' קיז, ענף ב 242 263
תשנ"ח)	סי' קכז 211 288
אות ה, עמ' סד 219	חלק ב, סי' ט 213
אות כא, עמ' ע-עא 190 191	יורה דעה, חלק א, סי' עד 38
האלף לך שלמה, שו"ת	חלק ג, סי' צ 279
יורה דעה, סי' ר 171	אבן העזר, חלק ב, סי' ד 394
אבן העזר, סי' צב 25	חלק ג, סי' נ 239 240 245
אלשיך, ר' משה, פירוש למגילת רות,	אגרות ראיה, חלק א
הקדמה 87	איגרת קלח, עמ' קעא 121 146
אמרי אש, שו"ת, יורה דעה, סי' ק 305	איגרת קמ, עמ' קעג-קעד 86
אמרי בינה (גארמיזאן)	איגרת קמא, עמ' קעט 209
סנהדרין כז, ב 327	איגרת קמה, עמ' קפג 209
אמרי ברוך (בן ציון, תרס"א), סי' ז 25	איגרת קפט, עמ' רמה 22
אמרי ברוך (תאומים פרנקל)	אהל יעקב (מגשה), מערכת ע, אות ב 307
יורה דעה, סי' שלד, סעיף ו 317	אורבך, רש"ז (ראה גם: מנחת שלמה),
אמרי שפר (שפירא), על רש"י	בתוך: היצבא כהלכה, ירושלים תשנ"ב,
דברים, כא, יא 113	עמ' שיד, הערה 9 231
אנציקלופדיה תלמודית	אוצר מפרשי התלמוד, מכות ב, א, ליד
ערך 'אדם בהול על ממונו' 18	ציוני הערות 201-212 322
ערך 'אדם בהול על מתו' 19	אוצרות יוסף (ענגיל), עמ' 99 254
ערך 'אין מעבירין על המצוות', ליד ציוני	אור אלחנן (ראה: וסרמן)
הערות 24, 25 154	אור גדול
ערך 'גזל', עמ' תנו 171	סי' א, ודפים יט-כא 171
אסאד, מהר"י (ראה: יהודה יעלה)	סי' א, דף ה ע"ד, ד"ה הנה נתבאר 288
האר"י, כתביו	אור גדול, הגהות על המשנה
בכתו ראש, סי' קלב 95	סנהדרין, פרק ח, משנה ז 282
במי השלוח, חלק א, פרשת פנחס, ד"ה	אור החיים, במדבר יא, י 115
וירא פנחס 80	אור המאיר (שפירא), שו"ת
בפרי צדיק, פרשת פנחס 84	סי' יב 64

מפתח המקורות

בית יוסף, שו"ת, דיני כתובות, סי' ב (סוף סי' א, במהדור' תש"ך) 294 216 213 374 296	אשכנזי, ר' בצלאל, כללי התלמוד 126 אשכנזי, ר' צבי
בית יעקב (ציוזמיר), שו"ת סי' לט 50-47	בפחד יצחק, ערך 'גלוי עריות' 372
סי' פח 391 303	באר הגולה, אבן העזר, סי' נ, ס"ק מ 359
בית יצחק, שו"ת, יורה דעה חלק ב, סי' קסב, אות ג-ה 195	באר היטב, אבן העזר, סי' כג, ס"ק א 125
בית מאיר, אבן העזר צלעות הבית, סי' ה 173	באר חיים מרדכי (ראללער), שו"ת חלק א, סי' כג 33
בית שמואל, על שולחן ערוך, אבן העזר סי' ו, ס"ק כג 127	באר יצחק, שו"ת, אבן העזר, סי' א 297
סי' כג, ס"ק א 160 125 120	ענף ב 236 158
סי' כו, ס"ק ב 299	ענף ד 297
בכור שור, סוטה מז, ב 309	ענף ו 281
בן פורת, שו"ת, חלק ב, סי' י 235	ענף ז 297
בני יששכר, ניסן, יב, יא 313	ענף ח 211
בניין ציון, שו"ת, חלק א סי' קסז-קעג 171	ענף יב 248 217 211 19
סי' קסז-קסח, קעב-קעג 173	באר משה (שטרן), שו"ת חלק ה, סי' קסט, אות ח 65
בניין שלמה (הכהן), שו"ת, חלק ב חושן משפט, סי' ז, אות ד 352 351	באר שבע, הוריות י, ב 37 36
בריאל, ר' יהודה בר' אליעזר 371	ב"ח, על הטור אורח חיים
בפחד יצחק, ערך 'גלוי עריות' 372	סי' שו, בסופו 253 243 209 279-277
ברית יעקב (סופר) סי' יח, עמ' קע, הערה א 37	סי' תרו, ד"ה כתב הסמ"ג 192
ברכי יוסף, אורח חיים סי' א, אות ז 296 267 234	חושן משפט סי' יב 383
ברכת אליהו, על ביאור הגר"א אורח חיים, סי' שו, ס"ק כו, הערה 6 228	סי' רנו, סעיף ה 54 53 36
חושן משפט, סי' יב, ס"ק ד 309	ב"ח, שו"ת הישנות, סי' ה 391
ברכת שמואל, כתובות, סימנים ז-ט 135	ביאור (ראה לפי שם המחבר) ביאור הלכה (ראה: משנה ברורה) בירור הלכה (מכון הלכה ברורה ובירור הלכה), סנהדרין נב, א 364
בשמים ראש, שו"ת, סי' שא 280	עד, ב 38
גבעת פנחס, שו"ת, סי' יא 294-296	בית אלוהים (המבי"ט), שער ב פרק ח 333 332 329
הגר"א, ביאור לשולחן ערוך אורח חיים	פרק י 333 332
סי' שו, ס"ק כו 289 276 265 240	בית האוצר (ענגיל), חלק א מערכת א-י, כלל קמד 159
יורה דעה, סי' שלד, ס"ק ה 394	בית הלוי, על התורה, פרשת שמות (עמ' צד, במהדור' תשמ"ט) 138 137
סי' שמ, ס"ק יג 346	בית זבול, חלק ב, סי' ז, אות א 135
הגר"א, הגהה לספרי, תצא, פסקא רפ 330	בית חדש (ראה: ב"ח) בית יהודה (עייאש), שו"ת יורה דעה, סי' מז 171 170
הגר"א, פירוש לחוספות, שבת ד, א 289	בית יוסף, על הטור אורח חיים, סי' שו 270 269 264 210
גרודונסקי, ר' חיים עוזר, ספר הזיכרון לרי"י וינברג, עמ' יא 24	286 284 282 275 272
הגר"פ, הגהות על מגן אברהם, סי' שו, ס"ק כט 283	חושן משפט, סי' צח, סעיף יד 320

מפתח המקורות

<p style="text-align: center;">דרכי שלום (מהרש"ם)</p> <p>כללי דינים, אות ט 235</p> <p>הגהות והערות לטור, חושן משפט, סי' שנט, במהדור 'שירת דבורה', אותיות כג-כד 171</p> <p>הופמן, רש"ז, בשו"ת שאלי ציון, חלק ב, עמ' תג 219</p> <p>הורביץ, ר' יוסף יזול, אור המוסר, כרך ב, עמ' קיב 45</p> <p>היכל יצחק, שו"ת, אבן העזר, חלק א סי' יט, ד"ה ואולם 247 242 228</p> <p>סי' כ 32</p> <p>הלר, ר' אליעזר, בית אהרן וישראל, גל' מג (תשרי-חשון תשנ"ג)</p> <p>עמ' לח 65 63</p> <p>עמ' לט 65</p> <p>העמק דבר</p> <p>הקדמה לבראשית 99</p> <p>בראשית כז, ט, הרחב דבר 96 95 42</p> <p>שמות לב, ה 98</p> <p>ויקרא ט, ו 99</p> <p>י, א 99</p> <p>במדבר טו, לט 99</p> <p>טו, מא 96 80</p> <p>הרחב דבר 96</p> <p>טז, א 97-99</p> <p>דברים ד, ב 99</p> <p>כח, ט 99</p> <p>העמק שאלה, על שאלות דר' אחאי</p> <p>קדמת העמק, פרק ג, אות ד, עמ' 26 43</p> <p>שאלתא קמב, ס"ק ט, עמ' קפב 323</p> <p>הפלאה, על מסכת כתובות</p> <p>ג, א, תוספות, ד"ה וסברה 134-137</p> <p>נא, ב 131 136</p> <p>ד"ה ופליגא דרבא 129</p> <p>קי, ב, תוספות, ד"ה הוא אומר 135</p> <p>הר צבי, שו"ת, יורה דעה, סי' יט 117</p> <p>הרחב דבר (ראה: העמק דבר)</p> <p>הרי בשמים, שו"ת</p> <p>חלק א, סי' לח 23 24 145 231 249 250</p> <p>מהדורא תניינא, סי' קסד 395</p> <p>הרצוג, הרב י"א הלוי (ראה גם: היכל יצחק; פסקים וכתבים), 'ברין בישול ע"י נכרי', נועם ג (תש"ך), עמ' ג, ועמ' יא 144</p> <p>השג יד (חיד"א), אות ע 157</p>	<p>דבר אברהם</p> <p>חלק א, סי' לט, אות טז 228 229</p> <p>דבר יהושע, שו"ת, חלק ג, סי' כה 187</p> <p>דברי דוד (ט"ז), במדבר כו, יא 387</p> <p>388</p> <p>דברי הלל (אב"ד סטאיריוב), שו"ת</p> <p>חלק א, סי' כד 233 251 296</p> <p>דברי חיים (צאנז), שו"ת</p> <p>חלק א, אורח חיים, סי' ז 225</p> <p>חלק ב, אבן העזר, סי' לו 31</p> <p>דברי חיים (צאנז), על התורה</p> <p>חלק א, פרשת ואתחנן 69 70</p> <p>דברי חמודות, על הרא"ש</p> <p>ברכות, פרק ט, אות ל 330</p> <p>דברי ירמיהו, על הרמב"ם</p> <p>הלכות יסודי התורה, ה, ו 141</p> <p>דברי מלכיאל, שו"ת, חלק ג</p> <p>סי' צ 248 249</p> <p>סי' קמד 144 145 172-174 393 395</p> <p>דברי שאול (נתנזון), דרשות</p> <p>לשבת תשובה, דף י 239</p> <p>דברי שאול - מועדי ה' (נתנזון)</p> <p>ראש השנה, עמ' רלד 239</p> <p>דובב מישרים, שו"ת, חלק א</p> <p>סי' כ 171 172</p> <p>סי' ע 209 213</p> <p>דעת כהן, שו"ת</p> <p>סי' קצג 309 318 354-357 360 361</p> <p>דעת משה (פרידמן), שו"ת, סי' ז 246</p> <p>קדוקי סופרים</p> <p>עירובין לב, א 219</p> <p>קדוקי סופרים השלם, סוטה מז, א 309</p> <p>הדרך לתשובה (שטרנבוך)</p> <p>הלכות תשובה, פרק ו, הלכה א 351</p> <p>דרכי הוראה, כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א</p> <p>עמ' רעב 395</p> <p>עמ' רעח 281</p> <p>עמ' רעט 207</p> <p>עמ' רפ 20 24</p> <p>דרכי משה, על הטור</p> <p>יורה דעה, סי' קעח, ס"ק א 116</p> <p>אבן העזר, סי' ז, ס"ק יג 391</p> <p>דרכי משה הארוך, אורח חיים</p> <p>סי' שו 271 272</p> <p>סי' שכח 271</p> <p>דרכי נועם, שו"ת, אבן העזר, סי' כט 296</p>
---	---

מפתח המקורות

חיים ושלום (פלאג'י), שו"ת, אבן העזר	וינברג, הרב יעקב יחיאל, חידושי הגרי"ו,
סי' יב 302	בעל שרידי אש
סי' יב, דף לג, א ואילך 395	סי' מא 111 139-141
ר' חיים יצחק ירוחם, באוצרות ירושלים,	סי' מא, עמ' שו-שוז, והערות גחלי אש'
תשי"ז, עמ' רז 32 25	209
חיים שאל (חיד"א), שו"ת	סי' מד, אות ב 321
חלק א, סי' ו 143 251 267	וסרמן, ר' אלחנן, אור אלחנן (תשל"ח),
חכמת שלמה (קלוגר)	חלק ב
אורח חיים, סי' יג, סעיף ג 157 241	עמ' צ 100
סי' רכה, סעיף ב 325 330	עמ' קג 91
אבן העזר, סי' יא, סעיף ה 31	וסרמן, ר' אלחנן, קובץ הערות, סי' מט
סי' כג, סעיף א 124 160	134
חלקת יואב (ראה גם: קבא דקשייתא), חלק	זינגר, ריב"ז, חידושים, שבת ד, א 211
א, קונטרס 'דיני אונס'	זקן אהרן (וואלקין), שו"ת
ענף ב 135	חלק א, סי' עב 394 395
ענף ג 129	זרע אברהם, על ספרי
חלקת מחוקק, אבן העזר	פרשת ראה, פסקה צד 350
סי' כג, ס"ק א 125 144	חאגיז, ר' משה (ראה גם: לקט הקמח; שתי
סי' כו, ס"ק א 299	הלחם), בפחד יצחק, ערך 'גלוי עריות'
חמדת אפרים, שו"ת	371-373 395
אורח חיים, סי' א 268 281 288	חבלים בנעימים, שו"ת, חלק ד, סי' כד 25
חמדת שלמה (ורשא), שו"ת	חבש פאר
אבן העזר, סימנים ו-ז 297	פרק ט 229
החפץ חיים (פאלאג'י), סי' יט 177	ח ע"א, ט ע"א, במהדו' תרפ"ה 204
חתם סופר, שו"ת	פרק יד 23 219
אורח חיים, סי' רב 139	חוות יאיר, שו"ת
סי' רח 324 357 386	סי' סה 363
ד"ה ומ"ש פר"מ, וליקוטי הערות	סי' קמא 24 308-314 366 374
171	377 381 382 390-392
יורה דעה, סי' קנה 129	סי' קמב 24 311
סי' שכב 321 348 392-394	חוט המשולש (ר"ח מוולוז'ין), שו"ת
ד"ה אבל סרבן 209	סי' יז 17
אבן העזר, חלק א, סי' לה 392	חוט השני, שו"ת, סי' עה 391
סי' לו 298 392	חזון איש
סי' לו, ד"ה כללא 243 244 274	יורה דעה, סי' ב, ס"ק טז 17
סי' לו, ד"ה ע"ד גומר 277	הלכות עבודה זרה, סי' סז, ס"ק א 135
סי' קיב 392	חידושי אנשי שם על הרי"ף
חלק ב, סי' קכה 237 242 243 293	שבת, פרק יד (דף מ, א) 234 236
סי' קכה, ד"ה ומה שיש 278	חיי אדם
סי' קעד 392	כלל סח, סעיף יב 230 276
חושן משפט, סי' א, ד"ה ואבא 171	כלל קמח, סעיף יח 230
סי' כד 321	חיי נפש (זלמנוביץ), חלק א, בהקדמה
סי' קעז, אות ד 380 392	אות כב 286
קובץ תשובות (תשל"ג)	עמ' טז ואילך 23 286 288
סי' ז 171 194 195 233	סי' החיים (קלוגר), אורח חיים
טוב ראייה, ברכות ח, א 118	סי' יג, סעיף יא, דף ה 241

מפתח המקורות

ימי יוסף (ידיד), שו"ת	טוב רואי
אבן העזר, סי' א 24 223 225 296	ברכות ה, א, אות מה 118
יסוד העבודה (סלונים), חלק ב, פרק ו, עמ' 62 120	שבת ד, א, עמ' 8-9 209
יעב"ץ (ראה: עמדין)	טורי אבן, מגילה ז, ב 154
יעיר אונון (חיד"א)	ט"ו, על שולחן ערוך
מערכת ו, כלל כא 126	אורח חיים
ר' יעקב ב"ר צבי הירש מפינטשוב, בשו"ת	סי' שו, ס"ק ה 272 280-282 284
שתי הלחם (חאגיז), סי' לא 313	סי' תרע, ס"ק ג 288
ר' יצחק מפוזנא, שו"ת, סי' לח 273	יורה דעה, סי' קיז, ס"ק א 354 356
ישא איש, שו"ת, אבן העזר, סי' ז 31	סי' שלד, ס"ק א 304-306 312-314 314
ישועות ישראל, סי' לד	סי' שו, ס"ק ה 272 280-282 284
חוקת המשפט, אות כג 140	סי' תרע, ס"ק ג 288
עין משפט, ס"ק ו, דף נא, א 140	יורה דעה, סי' קיז, ס"ק א 354 356
ישועות מלכו, שו"ת	סי' שלד, ס"ק א 304-306 312-314 314
אבן העזר, סי' קז 128	סי' שו, ס"ק ה 272 280-282 284
ישמח משה, פרשת וישב 63 141	חושן משפט, סי' ב 354 356
ישראלי, הרב ש' (ראה גם: עמוד הימיני), התורה והמדינה ה-ו (תשי"ג-תשי"ד), עמ' קיג 351	יביע אומר, שו"ת
ישראלי, הרב ש', תחומין ב (תשמ"א), עמ' 27 בעמ' 33 265	חלק ב, אבן העזר, סי' ג 32
ישראלי, הרב ש', תורה שבעל-פה לב (תשנ"א), עמ' כו 265	חלק ד, יורה דעה, סי' ז 25
עמ' כח ואילך 265	חלק ו, אורח חיים, סי' כט, אות ב 330
עמ' כט ואילך 282	יורה דעה, סי' ג 165 205
עמ' לא 278	סי' ג, ד"ה אמנם 117
כהן, ר' בנימין בר' אליעזר, בפחד יצחק, ערך 'גלוי עריות' 370 371	סי' יד, אות ז 25
כלי חמדה, פרשת תצא	יד אלעזר, שו"ת, סי' קז 316 319
סי' ו, אות ג 288	יד אפרים, על מגן אברהם, סי' תמו, ס"ק ב 158
סי' יא, אות ה 195	יד מלאכי, חלק א, סי' תקטו 157
כלילת שאול, אות ג, סוגיא מ, עמ' ס 157	יד פשוטה, על הרמב"ם
כסף משנה, על הרמב"ם	הלכות תשובה, ו, א 331
הלכות עבודה זרה, ד, ו 341 342	הלכות שבת, ט, ה 213
הלכות חמץ ומצה, ג, ח 211	יהודה יעלה, שו"ת
הלכות סנהדרין, כ, ג 128	חלק ב, סי' קמ 33 306
כפות תמרים, יומא פו, ב 120	יוסף, הרב עובדיה (ראה גם: יביע אומר; ילקוט יוסף), תורה שבעל-פה יג (תשל"א), עמ' כד 32
הכתב והקבלה, דברים כד, טז 324	ילמד דעת (הולצר)
כתב סופר, על התורה	עמ' רצה ואילך 288
במדבר טו, לב 65	עמ' רצח 286
כתב סופר, שו"ת, אורח חיים	עמ' שמב ואילך 395
סי' סב 205 244 245 277	עמ' שמת ואילך 395
סי' עג 234	ילקוט יוסף, הלכות שבת, סימן שכט, הערה ה 289
כתר ראש, סי' קלב 93-95	ים של שלמה
	יבמות, פרק ו, סי' ג 133
	כתובות, פרק ב, סי' נב 318
	פרק ד, סי' לב 127 131-134
	בבא קמא, פרק י, סי' יג 317-320 366
	370 368 377-379 392 393

מפתח המקורות

213 ס"ק כב	251 205 25 ס' קיד
230 ס' רסו, ס"ק ז	לב אברהם, שו"ת, ס' קיד
277 272 246 237 209 ס' שו, ס"ק כט	לב שומע (הכהן)
283 282 278	מערכת ו, אות יד ואילך 126
158 ס' תמו, ס"ק ב	מערכת ע, אות יח 157
231 23 ס' תקצו, ס"ק ג	לבוש, אורח חיים
230 ס' תרנה	ס' לח, סעיף ח 156 155
235 ס' תרעא, ס"ק א	ס' רכה, סעיף ב 330
מדרגת האדם (הורביץ), מאמר תיקון המידות	ס' שו, סעיף יד 279 278 273 164
פרק א, עמ' ל 45	ס' שכח, סעיף יג 275-273 243
מהר"י בן לב, שו"ת	ס' תרע, סעיף ב 288
חלק ד, ס' ד 267 252 251	לחם משנה, על הרמב"ם
מהר"י מינץ, שו"ת	הלכות שבת, ט, ה 213
371 314 305 297-293 245 213 ס' ה	הלכות גנבה, א, א 17
395 392 391 378 374	הלכות עבדים, ט, ו 235
מהר"א (ראה: יהודה יעלה)	ליקוטי שושנה, קט, א 69
מהריב"ל (ראה: מהר"י בן לב)	למפרונטי, ר' יצחק, בפחד יצחק, ערך 'גלוי עריות' 382 381
מהרי"ט, חידושים, קידושין מ, א 119	לנדא, ר' שמואל, בשו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, אבן העזר
מהר"ם בריסק, שו"ת	ס' לה 245
חלק ב, ס' צו 34	ס' לז 416 272 245 156
חלק ג, ס' ד 278	לניאדו, ר' רפאל שלמה, בקובץ בית אהרן וירשאל, גיליון ל, אב-אלול תש"ן, עמ' טו-טז 239 223
מהר"ם מלובלין, חידושים לתלמוד שבת עב, ב 139	לנתיבות ישראל, חלק ב
מהר"ם מלובלין, שו"ת, ס' קלח (בד"צ ברוקלין תשכ"א, בסוף הספר)	עמ' לא ועמ' נא 73
310 302	לקח טוב (ענגיל)
מהר"ם פאדואה, שו"ת	כלל טו, סעיף יז 158
ס' ח 152	סעיפים יח, כב 159
ס' טט 386	לקט הקמח (חאגיז)
מהר"ם שיק, שו"ת	יורה דעה, קיא, ג 395 391
יורה דעה, סימנים שמז-שמח 171	מבי"ט, שו"ת, חלק ג, ס' כו 363
אבן העזר, ס' כח 294	מגדל עז, על הרמב"ם
מהר"ם שיק, בשו"ת מהרש"ג, חלק ב, ס' רג 348	הלכות נערה בתולה, ב, יז 114 113
מהר"ץ חיות (ראה גם: דרכי הוראה; מנחת קנאות; משפט ההוראה; תורת נביאים), חידושים לתלמוד	מגיד מישרים, פרשת מקץ, עמ' מב, במהדור' תש"ך 93 92
עירובין לב, ב, ד"ה רבי 303	מגלה עמוקות, בקומץ המנחה (צינץ), פרשת פנחס 84
חולין יז, א 112 111	מגן אברהם, על שולחן ערוך, אורח חיים
מהר"ץ חיות, שו"ת, ס' כט (כל ספרי מהר"ץ חיות, עמ' תרצז) 235	ס' קכח, ס"ק סב 363
מהרש"א, חידושי אגדות	ס' קנו, ס"ק ב 188
ברכות לב, א 121	ס' רד, ס"ק כ 126
סג, א 57	ס' רכה, ס"ק ה 330
סוכה נו, ב 362	ס' רמה, ס"ק יד 288
	ס' רנד
	ס"ק כא 394 253 230 214

מפתח המקורות

חלק ב	תענית כד, א 368
פרשת וארא, ד"ה ויקח אהרן 77 78	יבמות עט, א 356
מים חיים, על הרמב"ם	סוטה מד, א 285
הלכות עבודה זרה, ד, ו 348	בבא בתרא קיט, ב, ד"ה וראויה 64
מים עמוקים, שו"ת	מכות כד, א 325
חלק ב, סי' נו, ד"ה וא"ת 117	מהרש"ג, שו"ת, חלק ב
מכתב לחזקיהו (מדיני), חלק א, חידושי עירובין	סי' קיג 235
דף לה, ג, ד"ה רבי סבר 307	סי' קמג 45
דף לה, ד, ד"ה והן עתה 303	סי' רג 348
מכתב מאליהו (דסלר)	מהרשד"ם, שו"ת, יורה דעה, סי' רכא 316
חלק ב, עמ' 190 73	מהרש"ך, שו"ת, חלק ג, סי' טו 296
עמ' 196 338	מהרש"ל, שו"ת, סי' לג 318-321
חלק ג, עמ' 149-150 45	מהרש"ם, הגהות, בארחת חיים, סי' תקנא 33
מכתם לדוד, שו"ת, אורח חיים	מהרש"ם, שו"ת, חלק ה, סי' נד 171
סי' ו 235 227 226	מורה בהלכה (אליעזרוב)
סוף ד"ה איברא 245	הלכות שבת, סי' שו, סעיף יט 283
סי' ז 227 176	מורפורגו, ר' שמשון (ראה גם: שמש צדקה), בפחד יצחק, ערך 'גלוי עריות' 321 381-392
סי' ח 283 277 239 220	מורשת משה (קלירס), סי' ה 242
סי' ט 277 221	מחנה חיים, שו"ת
מלבושי יום טוב (הלר), על לבוש, אורח חיים	חלק א, סי' צז 127 129 131 132 139
סי' שכח, סעיף יג 271 275 276 280	סי' צח 127 139
מלמד להועיל, שו"ת	סי' צט 127 139
חלק ב, סי' פג 32 246 247 394	חלק ב
מנחת חינוך, מצווה תסד 321	חושן משפט, סי' ד 316 317 319 332
מנחת יצחק, שו"ת	יורה דעה, חלק ב, סי' ס, ד"ה מכל מקום יש לחקור 22 23
חלק ב, סי' פט, אות יא 394 395	מחנה ישראל (רי"מ הכהן), בפרח מטה אהרן (סולוביצקי), קונטרס עניינים, עמ' 214 225
מנחת קנאות, כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך ב, עמ' תתרכא ואילך 395	מחצית השקל, על מגן אברהם
מנחת שלמה, שו"ת, סי' לה, אות א 17	סי' רנד, ס"ק כא 214
מסילת ישרים (מהדור' אביב"י, תשנ"ה), א: סדר ויכוח, עמ' נח, ועמ' שפד 27	מי השלוח
מקור חיים (בכרך)	חלק א
אורח חיים, סי' קכח 363	פרשת כי תשא, ד"ה אלהי מסכה 79
מרגליות הים, סנהדרין	פרשת שלח, ד"ה והיה בני ישראל 76-78 84
כו, ב, אות כד 327	פרשת חוקת, ד"ה ויסעו בני ישראל 79 81
עח, ב, אות ד 65	פרשת פנחס, ד"ה וירא פנחס 79 80
משיב דבר, שו"ת, חלק ב	142 96 83
סי' ט 99 43	הערות ר' ירוחם ליינר, במהדור' תשל"ג 80
סי' מג 250 207 206 144	
סי' מד 207 144 125 121 120 117 95	
250 417 416 251 250	
משך חכמה, פרשת בשלח, על ההפטרס 36	
משנה ברורה, על שולחן ערוך, אורח חיים	
סי' לח, ח, ביאור הלכה 156	

מפתח המקורות

299–297 246 245	אבן העזר, ס"י לר'	253 229	ס"י רנד, ס"ק מ
245	ס"י לה, הגהת ר' שמואל לנדא	288 254	שער הציזין, ס"ק מ
	ס"י לו 416 156	230	שער הציזין, ס"ק מו
245	ס"י לו, תשובת ר' שמואל לנדא	269 253 232 230 229	ס"י שו, ס"ק נו
	272	278	
	ס"י קנ 134 133 131	279	ס"י שכח, ס"ק לא
	ס"י קנ, ד"ה ונלע"ד שאף	230	ס"י תרנה, ס"ק ג
	חרושן משפט, ס"י נח 195	231 230	שער הציזין, ס"ק ה
	נועם אלימלך		משנה למלך, על הרמב"ם
	פרשת ויחי, כז, ד 69	282 ז	הלכות שבת, כד, ז
	עמ' קמו במהדר' ג' נגאל 76 70	211	הלכות חמץ ומצה, א, ג
	פרשת נשא, ע, א (עמ' שעו במהדר' ג' נגאל) 69–67	156	הלכות תרומות, ג, יז, הגהה
	פרשת קורח, עזח, א 98 84 83 69		משפט ההוראה (מהר"ץ חיות), כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א, עמ' שפב,
	עמ' תטז במהדר' ג' נגאל 71 70	205	בהערה
	נחלת יושע, ס"י ב, ד"ה וכה"ג אמרינן, וד"ה וא"כ כיון 210		משפט כהן, שו"ת
	נחלת פינחס, שו"ת, חלק ב, ס"י לח 33	205 203	ס"י לט, אות א, עמ' פו
	נחלת שבעה, שו"ת שבסוף הספר, ס"י פג 288–284 269 246 241 232 229	93	ס"י קמג
	נפש החיים		עמ' שטו 163
	שער א, פרק כא 92	50	עמ' שטז
	פרק כב 92 91	93	ס"י קמד
	הוספות שאחרי שער ג, פרק ז 91–93	49	עמ' של
	99	131 128 127	עמ' שלב–ש לג
	נפש הרב, עמ' פח, והערה 29 275	252	משפט כהן, על עדל"ת בעינא
	נפש חיה (מרגליות), אורח חיים		משפט צדק, שו"ת, חלק ב, ס"י סח (השני), ד"ה והנה 239 238
	ס"י קסט, סעיף ב 25		משפטי עזיאל, שו"ת, חלק ג, חושן משפט, ס"י יג, אות ד 215 214 205
	הנצי"ב מוולוז'ין (ראה גם: העמק דבר; העמק שאלה; משיב דבר), קול מחזיקי הדת, קראקא 15.1.1884 99		משפטי שמואל, שו"ת, ס"י קכ
	נקודות הכסף, על הט"ז, יורה דעה, ס"י שלד, ס"ק א 391 306	221 212 53 51 35	דף קנא, א
	נר מצוה (ואלק)	223	דף קנב, ג
	מצוות עשה לב (טו, ד) 224		נודע ביהודה, שו"ת
	נשמת אברהם, יורה דעה	289	מהדורא קמא, יורה דעה, ס"י כט
	ס"י קנז, אות ד 171	359 358	ס"י סט
	נתיבות עולם		אבן העזר, ס"י נו 128 114
	נתיב אהבת השם, פרק ב 62		חושן משפט, בסופו, בשם חתן המחבר (כא, ב) 233
	נתיב הפרישות, פרק ב 159		שערי ציון (בסוף מהדורא קמא, בעמוד האחרון) 233
	סגרי, ר' אברהם, בשו"ת מכתם לדוד, אורח חיים, ס"י ז 227 176		מהדורא תניינא
	סדר משנה, על הרמב"ם	233	אורח חיים, סימנים קלב–קלג
	הלכות עבודה זרה, ד, ו 349 347 335	233	סימנים קלד–קלו, מבני המחבר, ובליקוטי הערות, ב"נודע ביהודה השלם" 233
	350		יורה דעה, ס"י קסא 93 53 51 50 39
	דף עג, ב 346 345		ס"י רי 23 22

מפתח המקורות

<p>עץ החיים, הנספח לנפש החיים, מהדו' רובין, עמ' תלו 93 עץ חיים (אבלסון), עמ' תמט 231 232 ר' עקיבא איגר, תשובות פסקים, סי' יג 165 ר' עקיבא איגר, חידושים, שבת ד, א 213 ערבי נחל, פרשת ואתחנן 63 ערוך השולחן, אורח חיים סי' שו, סעיף כה 289 416 ערוך לנר, סוכה נו, ב 362 ערפלי טוהר (תשמ"ג), עמ' טו 86 87 פארדו, ר' דוד (ראה גם: מכתם לדוד; שושנים לדוד), הגהות לראש דוד, פרשת אמור, ד"ה נמשך (צפונות יט, עמ' כב) 97 פחד יצחק ערך 'גלוי עריות' 314 365-389 דף נט במהדו' מוסד הרב קוק 365 ערך 'גנבא במחותרתא - רחמנא קרי' 55 56 ערך 'סתם יינם' (קצא, ב) 395 ערך 'פרשה קטנה' 56 פיאמיטה, ר' יוסף, בפחד יצחק, ערך 'גלוי עריות' 294 320 321 373-378 פיק, ר' ישעיה, הגהה, ברכות סג, א 56 פני יהושע, כתובות ב, ב, ד"ה ברש"י 134 נא, ב 127 131 נא, ב, ד"ה ופליגא דרבא 128 129 פסקי עזיאל בשאלות הזמן סימנים נט-ס 32 פסקים וכתבים (הרצוג), אורח חיים, חלק א, סי' מד 143 144 165 247 פערלא, ר' ירוחם פישל גהות על מנחת חינוך, מצווה תסד (בס' ההשלמה, על מנחת חינוך) 321 הערות לספר חסידים, נועם יט (תשל"ז), עמ' א 238 פראנק, הרב צ"פ (ראה גם: הר צבי) סיני, כרך ס (תשכ"ז) עמ' רצו 209 פרובינצאלו, ר' משה, שו"ת חלק ב, סי' קיד 389 עמ' יא 234 295 296 פרח מטה אהרן (סולובייצ'ק), על הרמב"ם הלכות תלמוד תורה, ו, יד, עמ' 114 302</p>	<p>סולובייצ'ק, ר' חיים בעבודת המלך, על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה, ד, ו 351 בנפש הרב, עמ' פח, ועמ' צח 275 סמ"ע, חושן משפט סי' יב, ס"ק ה 310 סי' תכא, ס"ק כח 137 עבודת המלך, על הרמב"ם הלכות עבודה זרה, ד, ו 351 עדות ביהוסף (אלמושינו), שו"ת חלק א, סי' לה 319 320 עונג יום טוב סי' נא 228 סי' קע, ד"ה ונראה לי 130 139 עזרת כהן, שו"ת סי' ח 129-132 סי' ח (יג, א) 127 סי' ח (יד, א) 135 סי' ט 131 סי' כ 247 248 299 סי' לא 221 עטרת חכמים (תאומים פרנקל), שו"ת אבן העזר, סי' כט 41 49 176 סי' ל 41 176 עיון יעקב, על עין יעקב, ברכות סג, א 57 עין איה ברכות מז, ב, אות כד, עמ' 236 214 שבת נה, ב, אות מט (מכתב יד) 85 86 עין הרועים, ערך 'מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת' 156 עין יעקב, ברכות סג, א 56 עין יצחק, שו"ת חלק א, אבן העזר סי' א, אות ז 24 אותיות ח-ט 25 סי' ע 133 ענף ד, אות כ ואילך 128 חלק ב, אבן העזר, סי' סד 19 25 עמודי, ר' יעקב (יעב"ץ), הגהות לתלמוד נוזר כג, ב 93 עמוד הימיני שער א, סי' יא, פרק ב עמ' קב, במהדו' תשכ"ו 223 עמ' קג 237 סי' טז, עמ' קצח 351 עמודי אור, סי' פז, אות ח, ובהגהה 133</p>
--	---

מפתח המקורות

צמח יהודה (סגל), חלק א, סי' יד 288	הלכות עבודה זרה, ד, ו 321 351
צמח צדק (ליובאביץ), פסקי דינים	ד, יד 352
חידושים על רבינו ירוחם, דף שנח 208	קונטרס עניינים, עמ' 225 214
צמח צדק (ליובאביץ), שו"ת	עמ' 224–225 269 264
אבן העזר, חלק א, תשובה כב, אות ה 208	פרי השדה, שו"ת, חלק ב, סי' ח 267
צפנת פענח (מפולגאח), כ, א 67 68	פרי חדש, על הרמב"ם
צפנת פענח (רוגאטשוב), על הרמב"ם	הלכות יסודי התורה, ה, ו 141
הלכות איסורי ביאה, א, ג 129	הלכות עבודה זרה, ד, ו 347
קאזיס, ר' יוסף ברוך ב"ר משה, בפחד	פרי מגדים, אורח חיים, סי' שו 230
יצחק, ערך 'גלוי עריות' 382–389	משבצות זהב, סי' שו, ס"ק ה 275
קאפח, ר"י, פירוש לרמב"ם	פרי צדיק
הלכות עבודה זרה, ד, ו, אות יז 342	פרשת שלח, אות ו 80 83
352 345	פרשת פנחס 84 142
קארו, ר"י (ראה גם: בית יוסף; כסף	פרשת פנחס, בתחלתו 80
משנה; שולחן ערוך), כללי הגמרא, על	פרשת דרכים
הליכות עולם, שער ה, פרק א 225	דרוש ב 71
קבא דקשייטא, קושיא קג 134 139 140	דרוש נט 172
קדושת לוי, במדבר טו, לב 65	פתח הדביר, אורח חיים
קדמת העמק (ראה: העמק שאלה)	סי' רכה, סעיף ד 330
קהילות יעקב (קניבסקי)	פתח עינים (חיד"א)
מכות, סי' ב 321 322	שבת ד, א (דף כח, א ואילך) 267
קול מבשר, שו"ת, חלק א	הצבא כהלכה – הלכות צבא ומלחמה
סי' כט 33	פרק לא, הערות 35–36 145
סי' עט 18	פרק לב, הערה 18 145
קומץ המנחה (ציניץ), פרשת פנחס 84	עמ' שג, והערה 35 144
קוק, הרב א"י (ראה גם: אגרות לראיה;	עמ' שיד, הערה 9 231
אגרות ראיה; אורות; אורות האמונה;	עמ' שיש, והערה 18 144
אורות הקודש; דעת כהן; חבש פאר;	צדקת הצדיק
טוב ראיה; טוב רואי; משפט כהן; עזרת	אות מ 83
כהן; עין איה; ערפלי טוהר; שבת	אות מג 125 141 142
הארץ), סיני, כרך ס (תשכ"ז) עמ' רצו	אות ק 83
209	אות קג 83
קוק, הרב צבי יהודה (ראה גם: לנתיבות	אות קכח 37 65 82
ישראל), שיחות, בראשית, עמ' 159,	אות רא 73 81 82
169, ועמ' 345, ושמות, עמ' 347 73	צינונים לתורה (ענגיל)
קלוגר, ר' שלמה (ראה: האלף לך שלמה;	כלל כד 159
סי' החיים; חכמת שלמה; שנות חיים)	כלל לח 207
קנאת ה' צבאות (בתוך: גנוי רמח"ל,	עמ' 88, ד"ה ואין לומר 159 235
תשמ"ד, מהדר"ב)	ציץ אליעזר, שו"ת
עמ' צה 36 88	חלק ו, סי' ג 145
עמ' צו 89 90	חלק ז, סי' כב 145 165
עמ' צז 42	חלק ח, סי' טו, פרק ד 288
עמ' צח 89 90	חלק י, סי' יז, אות ב 360 364
קנמן בשם (עפשטיין), על עין יעקב	חלק יא, סי' נה 145
אבות ד, ב 36 96 97	חלק יב, סי' צד 25
קרית חנה, שו"ת, סי' יג 390 391	חלק טו, סימנים יח–יט 25

מפתח המקורות

<p>שאילת שלום (טויבש), שו"ת, מהדורא תניינא ס' ז 32 ס' צו 18 שאי ציון (אליעזרוב), שו"ת, חלק א ס' ב 144 ס' ג, אות א 272 אות א, עמ' כב 219 אות ג 278 אות ד-ה 240 אות ה 24 אות ו 251 אות ו, עמ' לג 393 ס' ד, עמ' מ 233 שארית יעקב, פרשת האזינו 223 239 שארית ישראל, שו"ת אורח חיים, ס' יג 188-195 שבות יעקב, שו"ת חלק א, ס' טז 232 241 264 272 285-288 ס' צה 294-297 חלק ב, ס' ב 363 364 ס' קיז 48-50 חלק ג, ס' צז 319 320 שבט הלוי, שו"ת, חלק ב, ס' יט 351 שבת הארץ, מבוא 27 ר' שבתי ב"ר אברהם, קובץ בית אהרן וישראל, גיליון לג (שבט-אדר תשנ"א), עמ' כה 267 שדי חמד, כללים מערכת א, כלל טז 171 כלל קעט 395 מערכת ה, כלל לז 305 306 כלל קא 225 מערכת מ, כלל עז, סימנים יא, יד, טו 26 מערכת ע, כלל לח 234 כלל מא 157 כלל מב 253 פאת השדה, כללים מערכת א, אות יט 171 מערכת ה, ס' לז 395 שואל ומשיב, שו"ת מהדורא קמא, חלק א, ס' כו 297 מהדורא תניינא, חלק א, ס' צה 18 158 216 217</p>	<p>ראש דוד (חיד"א), דרשות על התורה פרשת וארא 49 פרשת אמור, ד"ה נמשך 97 רדב"ז, שו"ת חלק א, ס' קפו 154 303 306-308 חלק ג ס' תתעג (תלא) 22 24 307 ס' אלף ה (תקעו) 252 חלק ד, ס' אלף שנו (רפוי) 24 307 הרי"ם, חידושים על התורה ויקרא י, ב, ד"ה ביותר 141 ריצ"ד (דינר), חידושים חלק א, שבת ד, א 217 רלב"ח, שו"ת, ס' עו 324 רמ"א, הגהות לשולחן ערוך אורח חיים ס' לח, סעיף ח 156 ס' קכח, סעיף מא 362 363 ס' רד, סעיף ח 126 ס' רכה, סעיף ב 330 ס' שו, סעיף יד 271 280 389 ס' שכח, סעיף י 271 272 280 289 ס' שכט, סעיף ח 277 ס' תקצו 23 ס' תרו, סעיף א 192 ס' תרח, סעיף ב 368 יורה דעה, ס' שלד, סעיף א 302 304-306 312 314 366 378 384 388 391 393-395 סעיף ו 318-320 סעיף מח 308 366 367 388 ס' שמ, סעיף ה 346 אבן העזר, ס' יג, סעיף יא 245 246 272 294 297 ס' נו, סעיף א 299 חושן משפט, ס' יב, סעיף א 308 רמ"א, שו"ת ס' יא 53 175-193 ס' יג 318 ס' ק, אות י 190 191 רש"ש, הגהות שבת כא, א, ד"ה רש"י 211 מכות יא, א 178 שאילת יעבץ, שו"ת חלק א, ס' עט 313 314</p>
--	---

מפתח המקורות

שניאורסון, ר' מנחם מנדל (האדמו"ר מליובאביץ), אגרות קודש חלק ג, מכתב תקה 416	26 מהדורא תליתאה, חלק א, סי' קמ
שניאורסון, ר' מנחם מנדל (האדמו"ר מליובאביץ), דבר מלכות, היכל ט, שער ט, ערב ש"ק פרשת תבוא, תשנ"א, עמ' 416 13	אורח חיים, סי' לח, סעיף ח 156
שניאורסון, ר' מנחם מנדל (האדמו"ר מליובאביץ), ליקוטי שיחות פרשת וזאת הברכה, תש"ן, עמ' 3 237	סי' רנד, סעיף ו 253 213
פרשת שלח, תשנ"ו 161	סי' שו, סעיף יד 389 277
פרשת שלח, תשנ"ח, עמ' 7-8 213	סי' שז, סעיף ה 18
שער אפרים, שו"ת, סי' עב 235	סי' שכט, סעיף ו 283
שער המלך, על הרמב"ם הלכות שבת, כד, ז 282	סי' שמג 283
הלכות שבועות, ו, ה 251	יורה דעה, סי' קפה, סעיף ד 131
שער הציון (ראה: משנה ברורה) שערי ציון (ראה: נודע ביהודה) שתי הלחם (חאגיז), שו"ת, סי' לא 313	סי' שלד, סעיף י 319 316
תולדות יעקב יוסף, פרשת כי תצא, אות ה, עמ' תרפז-תרפח במהדרו תשכ"א 44	סעיף כ 384
תוספות יום טוב, על המשנה פאה א, א 227	אבן העזר, סי' יג, סעיף יא 293
אבות ב, א 152	סי' כג, סעיף א 160 124
תוספתא כפשוטה חלה א, ח, הערה 43 207	חושן משפט, סי' טו, סעיף ג 388
תורה לשמה (ר' יוסף חיים), שו"ת סי' שסד 176	סי' יז, סעיף ג 308
סי' שעא 176	סי' שנט, סעיף ג 192
תורה שלמה שמות כ, ה, אות קסד 322 323	סי' תכ, סעיף לח 363
במדבר טז, כז, אות קפא 340	שולחן ערוך הרב (בעל התניא), אורח חיים סי' רנד, יב 240 208
כו, יא, אות כד 387	סי' שו, כט 278 208
מילואים לכרך טז, פרק א, עמ' רג-ריג 162	שושנים לדוד (פרדו), על המשנה אבות ב, א 152 91 43
תורת אברהם (תשל"ז) עמ' קנט 42 44 45	שושנים לדוד (רייז), שו"ת חלק א, סי' ה 157
תורת גיטין, גיטין מא, א 23 24 249	שיחות לספר בראשית (נבנצל, תש"ן) עמ' שסט-שעא 184
תורת חסד (לובלין), שו"ת סי' יא, אותיות ב-ג 129	עמ' שפא-שצו 63
תורת נביאים, פרק שמיני, משפט עיר הנדחות, כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א, עמ' נב 336	ש"ך, יורה דעה סי' קנו, ס"ק א 140
תורת הערבות - בירור הלכה (נריה, תשל"ל) עמ' 7-10 24	סי' שלד, ס"ק כ 319
	של"ה תורה שבכתב, פרשת קורח ז (דף עא, א, ד"צ תשכ"ג) 98
	שם אריה (בלחובר), שו"ת יורה דעה, סי' סד 194 195
	הוספות (אחרי קונטרס הזמה), סי' ג 194
	שם משואל פרשת ויחי, עמ' שכה 80
	פרשת פנחס 84
	שמולביץ, ר' חיים, שיחות מוסר תשל"ב, מאמר כח 91
	שמלה חדשה, דף קיח, ד 395
	שמש צדקה, שו"ת יורה דעה, סי' מח 378
	שנות חיים (קלוגר), סי' רמד וסי' רע 157

מפתח המקורות

- סעיף 18 28
פקודת הנזיקין [נוסח חדש], סעיף 24 28
חוק העונשין, התשל"ז-1977
סעיף 16, לפני תיקונו 28
סעיפים 34-י-34-יג, 34 טז 28
סעיף 34 יז 29
חוק העונשין (תיקון מס' 39) (חלק מקדמי
וחלק כללי), התשנ"ד-1994 28 29
- פסיקה זרה**
M'Culloch v. Maryland, 17 U.S. (4 Wheat.)
316, 421 (1819) 15
- תפארת ישראל, על המשנה
מכות ג, ה, בועז, אות ו 201
תפארת שמואל, על הרא"ש
שבת, פרק א, אות ג 212
תקנת השבין
אות ה, עמ' 21, ד"ה וזהו מדריגת 82
אות י, עמ' 78-79, ד"ה אבל לשון 81
82
ס' התשובה (כהן, תשנ"א)
כרך ב, עמ' קפה, פסקה 10 332
תשובה מאהבה, שו"ת
חלק א, סי' עג 254
תשובות והנהגות (שטרנבוך), שו"ת
סי' שנח 17
- חקיקה**
חוק המקרקעין, התשכ"ט-1969

רשימה ביבליוגרפית

- אורבך, א"א, 'מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה', בתוך: עשרת הדיברות
בראי הדורות (ערך ב"צ סגל), ירושלים תשמ"ו, עמ' 127–145
— חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 317–320, עמ' 340 ואילך
— מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 578–596
אחיטוב, י', 'הלעיטהו לרשע וימות', תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 156–170
אידל, מ', ר' יהודה חליוה וחיבורו – ספר צפנת פענח, שלם ד (תשמ"ד), עמ' 123
אליאור, ר', 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין "יראה" ו"אהבה"
ל"עומק" ו"גוון"', תרביץ סב (תשנ"ג), בייחוד בעמ' 402–432, והערה 32
אנגלרד, י', "'על דרך הרוב" ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם', שנתון המשפט
העברי יד–טו (תשמ"ה–תשמ"ט), עמ' 53
אסף, ש', העונשין אחרי חתימת התלמוד, ירושלים תרפ"ב, עמ' 37–38, עמ' 49–51
אריסטו, אתיקה (מהד' ניקומאכוס), ספר חמישי 10, 3, 1137B
— רטוריקה 1, 13, 13, 1374A
בלדישטיין, י', 'מעמדן של שביות ומשומדות', שנתון המשפט העברי ג–ד
(תשל"ו–תשל"ז), עמ' 44, הערה 27
בן ששון, י', משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 288
בריאילן, נ', 'חולה שיצרו תוקפו', אסיא מט–נ (תמוז תש"ן), עמ' 35–42
ברלין, מ', 'הלכות המיוסדות על תכונת הנפש', אזכרה, לזכר הרב א"י קוק, מחלקה ד,
עמ' רטז
ברקוביץ, א', ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשמ"א, עמ' 76–78, ועמ' 110–112
גוראריה, מ', 'ארבעים שנה לדיני העונשין: התפתחויות בפסיקה לגבי דרישת האשמה
וכו', משפטים ט (תשמ"ט–תש"ן), עמ' 680
גושן-גוטשטיין, א', 'מצוה קלה', עלי שפר, לכבוד הרב ד"ר א' שפרן, ירושלים תש"ן,
עמ' 51–65
דימיטרובסקי, ח"ו, שרידי בבלי, ברכות סג, א
דין וחשבון ועדת החקירה לעניין שיטות החקירה של שירות הביטחון הכללי בנושא
פעילות חבלנית עוינת [תשמ"ח, ועדת לנדוי], חלק ראשון, עמ' 26, עמ' 46
וייס, י', 'תורת הדיטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי (לרנר) [ליינר] מאיצביצא', בתוך:
ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 447–453
ועדת אגרנט, הצעת חוק העונשין, סעיף 14, משפטים י (תש"ם), עמ' 203
פוטא, א', 'בענין לחטוא להציל חבריו', נועם כד (תשמ"ב), עמ' קכז
טברסקי, י', מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 331, הערה 213
טנדלר, מ"ד, 'להציל אדם מן העברה: חטא בשביל שיזכה חברך', בית יצחק, תש"ן,
עמ' 139

רשימה ביבליוגרפית

- לאו, י"מ, 'אמת ואי אמת – מפני דרכי שלום', תורה שבעל-פה כא (תש"ם), עמ' פח
לוינגר, י', 'על ההלכה והשלמות האישית לפי הרמב"ם', דעת יג (תשמ"ד), עמ' 65
המאגר הממוחשב שבמכון ע"ש שאול ליברמן, כ"י אוקספורד 23, כ"י פריז 671
סולובייצ'יק, י"ד, חמש דרשות, ירושלים תשל"ד, עמ' 118–119
— על התשובה, עמ' 72 ואילך, ועמ' 81
סווארד, צ"ש, 'הקפאת זרע לקיים מצוות "פרו ורבו"', אסיא נא–נב, כרך יג, חוברת
ג–ד (אייר תשנ"ב), עמ' 27
פודור, י', 'שמאל דוחה וימין מקרבת', תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 106, הערה 9, ועמ'
110–107
פייקאז, מ', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 175–268, 298
— בין אידיאולוגיה למציאות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 276, 290–292
פיקסלר, א', 'מעשה יעל ועבירה לשמה', ממעיין מחולה, גל' 8 (אלול תשנ"ט), עמ'
184–203
פינצ'וק, מ', 'בעניין תחילתה באונס וטופה ברצון', קול ברמה, חוברת ב (אלול
תשנ"ה), עמ' 35
פלר, ש"ו, יסודות בדיני עונשין, כרך א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 665 ואילך
פרידמן, מ"ע, ריבוי נשים בישראל, ירושלים תשמ"ו, עמ' 301, ועמ' 318
קדושת החיים וחירוף הנפש, קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת ישעיהו
גפני ואביעזר רביצקי, ירושלים תשנ"ג
קוגלר, י', כוונה והלכת הצפיות בדיני עונשין, ירושלים תשנ"ז, נספח שני: המניע לא
חשוב לצורך שאלת ההרשעה בפלילים, עמ' 490 ואילך, ועמ' 492, ובהערה 5,
ובהערה 6, ועמ' 503 ואילך, ובהערה 7
קופרמן, י', 'עברה לשמה', המעיין לא, א (תשרי תשנ"א), עמ' 15
קירשנבאום, א', 'דיני היושר במשפט העברי', דעת 13 (קיץ תשמ"ד), עמ' 43–54
קפלן, צ', 'על פסק הלכה אחד של מרן הראי"ה', בספרו: מעולמה של תורה, ירושלים
תשל"ד, עמ' צ–צז
קרמניצר, מ', משפטים יט (תשמ"ט–תש"ן), עמ' 695
רקובר, נ', 'בעיות יסוד בהלכות גניבה במשפט העברי', סיני מט (תשכ"א), עמ' רצו,
פרק ה: המטרה בגנבה
— 'על לשון הרע ועל הענישה עליה במשפט העברי', סיני נא (תשכ"ב), עמ' שחכ
— 'פרקים בסדרי הדין הפלילי במשפט העברי', הפרקליט יח (תשכ"ב), פרק טז, עמ'
320
— המסחר במשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 194 ואילך ועמ' 223 ואילך
— שלטון החוק בישראל, ירושלים תשמ"ט
— זכות היוצרים במקורות היהודיים, ירושלים תשנ"א, עמ' 27 ואילך, עמ' 41
— גדול כבוד הבריות – כבוד האדם כערך-על, ירושלים תשנ"ט
— מסירות נפש – הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס
— מעמדו של עבריין שריצה את עונשו (כדפוס)
שוחטמן, א', מעשה הבא בעברה, ירושלים תשמ"א, עמ' 156, הערה 2, ופרק רביעי
שיינפלד, א', נזיקין, סדרת 'חוק לישראל', ירושלים תשנ"ב, עמ' 262–263, והערה 105
שכטר, צ', 'הגדר של "חטא בשביל שתזכה"', אור המזרח כו, א (תשרי תשל"ח), עמ'
17
שלום, גרשם, 'מצוה הבאה בעבירה', כנסת, תרצ"ז, עמ' 347–392 (נדפס בנפרד,
ירושלים תשל"ג)
שנאן, א', וזקוביץ, י', מעשה ראובן ובלהה, מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות,
האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ד

רשימה ביבליוגרפית

ש"ץ, ר', 'אוטונומיה של הרוח ותורת משה – עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף מאיזביצא', מולד כא, חוב' 183–184 (כסלו–טבת תשכ"ד), עמ' 121
שרמן, א', 'הלכות פיקוח נפש בסכנה רוחנית', תורה שבעל-פה כה (תשמ"ד), עמ' צו
ואילך, עמ' צט ואילך, עמ' קב
—תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 237 ועמ' 240
תשבי, י', נתיבי אמונה ומינות, עמ' 182–185

- Busembaum, H., *Medulla Theologiae moralis*, lib. VI, tract. 6, cap. 2, Art 1, s. 8
Dawson, C., *The Judgment of the Nations*, London 1943, p. 8
Dratch, M., "Nothing but the truth," *Judaism* 37 (1988), pp. 218-228
Goldman, E., *My Further Disillusionment in Russia*, 1922
Machiavelli, N., *Discourses on Livy* (Chicago 1996), Book 3, Chap. 9
Macy, J., *A Study in Medieval Jewish and Arabic Political Philosophy etc.*, Doctorial Thesis Submitted to the Hebrew University of Jerusalem (1982), pp. 102, 113, 114, 152
Model Penal Code, Sec. 3.02
Mondshine, Y., "The Fluidity of Categories in Hasidism: Averah Lishmah in the Teachings of R. Zevi Elimelekh of Dynow," in: *Hasidism Reappraised*, ed. Ada Rapaport-Albert, London 1996, pp. 301–320
Pascal, B., *Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte a un provincial de ses amis*, 7-eme lettre
Polak, J. A., "Forgiving the Germans: Paradigms and Dialectics from Halakha," *Jewish Law Association Studies* 7 (1994), p. 173
Rakover, N., *Law and Equity in Aristotle and Maimonides*, in: *Varia Turcica X: Individu et Societe; L'influence D'Aristote dans le Monde Mediterraneen; Actes du Colloque d'Istanbul, 1986* (Edites par Thierry Zarcone), Istanbul-Paris 1988, pp. 69–76
St. Jerome, Letter 48
Steckelmacher, M., *Etwas ü ber die Leichten und Schweren Gebot*, Festschrift Adolf Schwartz, Berlin u. Wien 1917, p. 259

תקציר באנגלית

The Library of Jewish Law



Ministry of Justice

The Jewish Legal Heritage Society

No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, or by any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publisher.



The Jewish Legal Heritage Society

P.O.Box 7483 Jerusalem 91074

Printed in Israel 2000

NAHUM RAKOVER

ENDS THAT JUSTIFY
THE MEANS

ENDS THAT JUSTIFY THE MEANS